

319

ANNO XVI - GENNAIO-MARZO 1954 - N. 1



# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO

16  
1954



Direzione: Pontificio Ateneo Salesiano - Via Cavour, 27 - Torino

Amministrazione: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (725)

Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4°

## SOMMARIO

ARTICOLI: GIULIO GIRARDI, S. D. B.: *Metafisica della causa esemplare in San Tommaso d'Aquino*, pag. 3. — GIUSEPPE RUFFINO, S. D. B.: *Gli organi dell'infallibilità della Chiesa*, pag. 39. — ANTONIO M. JAVIERRE, S. D. B.: *Sucesión apostólica: ciclos de actitudes protestantes en torno a su concepto*, pag. 77. — COMUNICAZIONI E NOTE: MARIO VIGLIETTI, S. D. B.: *La preparazione scientifica degli orientatori*, pag. 109. — LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.: *La problematica della filosofia odierna di P. F. Carcano*, pag. 133. — G. MATTAI, S. D. B.: *Orientamenti della sociologia contemporanea*, pag. 144. — RASSEGNA DI STUDI SINDONOLOGICI: GIOVANNI JUDICA CORDIGLIA: *La sepoltura di Gesù e la Sacra Sindone*, pag. 153. — RECENSIONI: E. BOYD BARRET, *Pastori nella foschia* (L. Bogliolo), pag. 168; D. AEMILIANA LOEHR, O. S. B., *L'année du Seigneur* (A. Cuva), pag. 168; SALVATORE GAROFALO, *Dall'Evangelo agli Evangelii* (G. G. Gamba), pag. 169; ANGELO PENNA, *Baruch* (G. G. Gamba), pag. 170; ANGELO PENNA, *Libri dei Maccabei* (G. G. Gamba), pag. 171; MICHAEL FAULHABER, *Donne nella Bibbia* (G. G. Gamba), pag. 172; ANGELO PENNA, *La lettera di Dio. Presupposti di esegesi biblica* (G. G. Gamba), pag. 173; DANIEL ROPS, *San Paolo* (G. G. Gamba), pag. 174; GIUSEPPE GRANERIS, *Introduzione generale alla scienza delle religioni* (L. Bogliolo), pag. 174; G. PALMADE, *Les méthodes en pédagogie* (P. G. Grasso), pag. 175; *Introduzione ai problemi del lavoro. - I. I termini economici* (A. Ellena), pag. 175; *L'intégration économique de l'Europe* (A. Ellena), pag. 176; *Lo sviluppo dell'economia italiana nel quadro della ricostruzione e della cooperazione europea* (A. Ellena), pag. 177; A. ANCEL, *Mentalità operaia - Il movimento operaio - Mentalità borghese - La Chiesa e gli operai* (L. Bogliolo), pag. 177; G. MANACORDA, *Comunismo e Cattolicesimo* (L. Bogliolo), pag. 178; R. GIROD, *Attitudes collectives et relations humaines* (G. Mattai), pag. 179; A. VARI, *Il problema della Storia* (G. Mattai), pag. 180; *Questioni di morale sociale*, pag. 180; R. GOETZ-GIREZ, *Il pensiero sindacale in Francia* (G. Mattai), pag. 180; G. BERGHIN-ROSE C. M., *Elementi di filosofia morale* (G. Mattai), pag. 180; NICCOLÒ DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici* (A. Cuva), pag. 181; P. LAURIENTUS M. AGIUS, O. E. S. A., *Summarium iurium et officiorum parochorum ad normam Codicis Juris Canonici* (A. Cuva), pag. 181; GIUSEPPE CASORIA, *Concordati e ordinamento giuridico internazionale* (A. Pugliese), pag. 181; SAC. ADV. JOANNES M. PINNA, *Praxis Judicialis Canonica* (A. Pugliese), pag. 183; *Sacra Congregatio de Religiosis, Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus perfectionis* (A. Pugliese), pag. 184.

**Abbonamento annuo 1954 a «SALESIANUM»**

**Italia, L. 900 — Estero, L. 2000**

**Ogni fascicolo: Italia, L. 300 — Estero, L. 600**

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:

Direzione «Salesianum» - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a:

**Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita 176 - TORINO (725).**

# SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE  
DI TEOLOGIA - PEDAGOGIA - FILOSOFIA  
E DIRITTO CANONICO

\*

ANNO DECIMOSESTO  
GENNAIO-MARZO 1954  
N. 1

DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (725)

---

*Nulla osta:* Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

*Sac. Dott. Eugenio Valentini - Direttore responsabile*

---

SCUOLA TIPOGRAFICA SALESIANA - TORINO, 1954 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 640

# METAFISICA DELLA CAUSA ESEMPLARE IN S. TOMMASO D'AQUINO

### SOMMARIO

#### *Premesse generali*

#### Parte prima. — L'ESEMPARITÀ DELLA NATURA.

I. *Esistenza dell'esemplarità essenziale*: 1. La causalità sull'orizzonte trascendentale. 2. L'esemplarità nella dialettica causale ascendente: a) la dialettica causale ascendente; b) l'esemplarità nella dialettica causale ascendente. 3. L'esemplarità nella dialettica causale discendente: a) la dialettica discendente della causa efficiente; b) l'esemplarità nella dialettica discendente della causa efficiente; c) l'esemplarità nella dialettica discendente della causa finale; d) limiti del principio d'esemplarità; e) giustificazione della dialettica causale discendente; f) la dialettica mista; g) cenni storici. 4. L'esemplarità nella dialettica ascendente statica.

II. *Natura dell'esemplarità essenziale*: 1. La similitudine esemplaristica. 2. La relazione esemplaristica. 3. La misura esemplaristica.

III. *Divisioni dell'esemplarità essenziale*: 1. Aspetto esemplaristico di divisioni non esemplaristiche. 2. Causa univoca e causa equivoca. 3. Vestigio ed immagine. 4. Conclusione.

#### Parte seconda. — L'ESEMPARITÀ DELL'IDEA.

I. *Esistenza dell'esemplarità ideale*: 1. Dialettica discendente. 2. Dialettica mista.

II. *Natura dell'esemplarità ideale*: 1. L'esemplarità ideale come forma e come scienza. 2. L'esemplare ideale è il concetto formale o il concetto oggettivo? 3. L'esemplare ideale è l'*obiectum ad extra in esse cognito* o l'*obiectum in esse intelligibili*? 4. Nella causalità esemplare la conoscenza è diretta o riflessa? 5. Nella causalità esemplare la conoscenza è condizione o causa? 6. Causalità esemplare dei giudizi pratici. 7. I due momenti dell'influsso esemplaristico. 8. Causalità esemplare della conoscenza sensitiva. 9. L'esemplare ideale nel quadro delle cause.

III. *Divisioni dell'esemplarità ideale*.

*Conclusione.*

## Premesse generali

Nella misura in cui una dottrina può sintetizzare una civiltà, il platonismo sintetizza la civiltà medievale d'occidente. L'universo medievale è essenzialmente quello di Agostino, portatore di un messaggio, incarnazione d'un amore, ansia d'un ritorno. Elaborata in sede filosofico-teologica, la prospettiva platonica penetra il mondo della scienza, dell'arte, della politica. Il piano verticale eclissa il piano orizzontale (1).

Questo platonismo congenito alla metafisica cristiana rimane operante, pur con mutati atteggiamenti, nella sintesi tomista. Per un naturale effetto di prospettiva, le prime caratterizzazioni del tomismo vennero formulate in funzione dell'elemento specifico della sintesi, non dell'elemento che esso aveva comune con l'orientamento speculativo dell'epoca: in funzione quindi dell'aristotelismo, non del platonismo.

Ma viene ormai allargandosi di giorno in giorno il movimento storiografico inteso a riscoprire il momento platonico del tomismo (2). Poichè, se considerato in ambiente platonico il tomismo è specificamente un aristotelismo, considerato invece in ambiente aristotelico, il tomismo è specificamente un platonismo. Si tratta cioè di un aristotelismo che invoca un'integrazione platonica: o, se si preferisce, di un platonismo che invoca una fondazione aristotelica.

(1) Anche se lo stato attuale degli studi medievali non offre ancora sufficiente fondamento a definitive caratterizzazioni di insieme, ci sembra tuttavia che si delinei assai nettamente la tendenza a passare dall'interpretazione dualistica che distingueva nel medioevo una fase platonica ed una aristotelica, ad un'interpretazione unitaria, che scorga nel platonismo il motivo dominante dell'intera civiltà medievale. Questa tendenza è espressamente rilevata dal GRUNWALD: « *Haben ja die seit mehr als einem Jahrzehnt wieder eifriger betriebenen Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters überhaupt immer klarer zu der Erkenntnis geführt, dass die mittelalterliche Philosophie sich nicht in so starrer Weise, wie man früher annahm, bis zum Ausgang der Hochscholastik in zwei grossen Perioden scheidet, deren Wesentliches Merkmal die Quellen bilden, auf die man in ihnen vorzugsweise zurückging, nämlich Plato bezw. Augustin und Aristoteles. Bei unserem Problem jedenfalls tritt das Uebergreifen platonisch-augustinischer Gedanken bis tief in die Hochscholastik hinein deutlich zutage* » (*Geschichte der Gottesbeweise in « Beiträge*

zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters », 1907, pag. 5).

Di questa tendenza ci sembrano chiara testimonianza tra gli altri, i volumi del GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin 1932; *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1947; e del MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936. Si veda in senso contrario F. VAN STEENBERGHE, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, v. II, Louvain, Institut Supérieur, 1942.

Questo modo di vedere non pregiudica il fondamentale aristotelismo di S. Tommaso, ma rileva che esso non ebbe nel Medioevo un influsso preponderante. Doveva essere il verbo della nuova età.

(2) Tra le numerose pubblicazioni orientate in questo senso, sono fondamentali i volumi di C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino, S.E.I. 1950; e di L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942. Vanno pure ricordati: A. BRÉMOND, *La synthèse thomiste de l'Acte et de l'Idée in « Gregorianum »*, 1931; A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, Bruxelles, Edit. Univ., Paris, Desclée, 1942.

E platonismo dice essenzialmente esemplarismo. L'insufficienza dell'esemplarismo platonico derivava dall'aver cercato nell'idea la risposta ad esigenze antitetiche. Doveva, l'idea, incarnarsi nella materia per specificarla dall'interno ed al tempo stesso trascenderla per salvaguardare la propria unità e perfezione. Nella sua trascendenza, l'idea doveva da un lato mantenere una similitudine univoca con gli esseri sensibili che la imitavano; doveva d'altro lato rimanere separata dalla materia e conseguentemente realizzare in misura totale ed immutabile perfezioni parzialmente e mobilmente riflesse dagli esseri sensibili. Si osservino i vari argomenti della critica aristotelica che rielabora del resto motivi d'autocritica platonica, e si vedrà come essi colpiscano fondamentalmente questi compromessi. Accusata l'incompatibilità di tali esigenze, Aristotele si preoccupava per conto suo di ristabilire una dualità di piani metafisici: piano verticale e piano orizzontale, spostando verso quest'ultimo l'asse sistematico. Su questo piano egli elaborava una dottrina, rudimentale sia pure, della causa esemplare: ignorando, senza però escluderli, possibili sviluppi in linea verticale.

S. Tommaso accoglie l'esigenza del naturalismo aristotelico e con essa, sostanzialmente, la visione del mondo naturale in cui Aristotele l'aveva espressa: ma intuisce che la Natura di Aristotele è sospesa all'Idea di Platone. Accoglie i principi dell'esemplarismo aristotelico, ma li proietta sul mondo trascendente a raggiungerli l'esemplarismo platonico.

Sgretolato dalla critica aristotelica, l'esemplarismo platonico sarebbe quindi riconquistato da S. Tommaso per via aristotelica e reintegrato nella sua centralità metafisica. Riconquistare l'esemplarismo per via aristotelica significava scoprire nell'aristotelismo le linee maestre di una dottrina dell'esemplarità, aperta a sviluppi sul piano trascendente. Reintegrare l'esemplarismo nella sua centralità importava l'attribuzione di una centralità alla causa esemplare sul piano stesso della metafisica generale.

Ci è parso che gli studi sull'esemplarismo divino, oltre che limitarsi generalmente ad uno dei due momenti dell'esemplarismo e cioè a quello dell'Idea o della Natura, presupponessero, richiamandoli, per rapidi cenni, i principi metafisici che sottendevano l'oggetto del loro studio (3). Ci è parso

(3) Tra gli studi sull'esemplarismo divino, ricordiamo:

BISSEN Y. M., *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929; DUBOIS E., *De exemplarismo divino*, Romae, Desclée, 1897; *De exemplarismo divino*, ibid., 1899-1900, 4 voll.; LIBERATORE M., *Della conoscenza intellettuale*, Napoli, Fibreno, 1879; ROSSI, *Similitudo Dei in creaturis* in *Divus Thomas*, Piacenza, 1928; VESPIGNANI A., *Dell'esemplarismo divino secondo i principi scientifici dell'Aquinate*, Parma, 1887.

Le pagine migliori sulla causalità esem-

plare in genere rimangono, a nostro giudizio, quelle di GIOVANNI DA S. TOMMASO, nel *Cursus theologicus*, Paris, Desclée, 1931 e nel *Cursus philosophicus thomisticus*, Torino, Marietti 1930-37; e quelle di F. SUAREZ nella XXV delle sue *Disputationes Metaphysicae*.

La nostra trattazione sull'esemplarità intellettuale consisterà prevalentemente nel discutere le posizioni di questi due Pensatori.

Tra gli studi più recenti sulla causalità esemplare in genere, che però non presentano novità di rilievo nei confronti dei due precedenti, segnaliamo:

che una specifica analisi di questi presupposti potesse rivestire un particolare interesse sia per il significato intrinseco dei problemi in essi implicati, sia per le chiarificazioni che sarebbero potute derivarne alla stessa dottrina dell'esemplarismo divino. Uno studio sintetico esauriente sulla causa esemplare nel pensiero di S. Tommaso importerebbe oltre l'analisi metafisica della causalità esemplare, una rassegna delle sue risonanze filosofiche soprattutto nella metafisica di Dio (esemplarismo divino) e nella metafisica della conoscenza (con particolare riguardo all'esemplarismo psicologico nella conoscenza umana e nella conoscenza angelica) e delle sue risonanze teologiche sia all'interno della vita trinitaria (generazione del Verbo) sia nei rapporti esemplaristici della Trinità con le creature sul piano naturale (i riflessi della Trinità nelle creature razionali ed irrazionali; il Verbo luogo delle idee divine), come sul piano soprannaturale (l'esemplarismo nella concezione della grazia e della gloria). Ci limiteremo in queste pagine alla metafisica generale della causa esemplare, ripromettendoci di affrontare in un secondo tempo i problemi successivi.

Il carattere sintetico che abbiamo voluto conservare al nostro studio non ci consentiva naturalmente di addentrarci nel dettaglio delle singole questioni incontrate: per cui le abbiamo toccate solo nella misura in cui contribuivano alla visione d'insieme. Abbiamo tentato nella ricerca di contemporare le esigenze del metodo positivo con quelle del metodo speculativo: attenendoci rigorosamente ai testi fin dove essi giungevano, ci siamo permessi, dove i testi non s'inoltravano, d'interpretare le esigenze interne dei principi tomisti. Questa pregiudiziale metodologica renderà ragione del succedersi di pagine intessute di testi e di pagine più liberatamente speculative.

Abbiamo cercato, inoltre, di vedere le posizioni tomiste nel loro rapporto con alcune altre, scelte tra le più significative: al duplice scopo d'individuare le fonti di S. Tommaso e di discriminare, tra le tesi tomiste, quelle che si possono considerare comuni alla metafisica scolastica e quelle proprie della corrente tomista. Questi cenni storici, più che rappresentare una compiuta ricerca, vogliono indicare la direzione in cui una ricerca si potrebbe orientare (4).

ANCIAUX F., *La cause exemplaire* in « Revue Augustinienne », 1907, pp. 683-709; *vue Augustinienne*, 1907, pp. 683-709;

DE RÉGNON, *La métaphysique des causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand*, Paris, 1886.

PERRET, *La notion de l'exemplarité* in « Revue Thomiste », 1936, pp. 446-469.

SPARKS, *De divisione causae exemplaris apud S. Thomam*, Somerset, Ohio (Rosary Press), 1936.

Sebbene dell'esemplarità non si occupi specificamente, fornisce preziosi elementi per lo studio dell'esemplarità della natura

il DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1943.

(4) EDIZIONI delle opere di S. TOMMASO da cui abbiamo citato: *Summa Theologica*, Romae, Forzani, 1927; *Summae contra Gentiles libri quatuor*, Romae, Forzani, 1927; *Scriptum super Sententiis I-II-III-IV* (Mandonnet), Parisiis, Lethielleux, 1929-33; *Quaestiones disputatae et quodlibetales*, Taurinis, Marietti, 1931; *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* (Pirotta) Taurinis, Marietti, 1934; *In Metaphysicam Aristotelis*

Il termine « esemplare » ricorre nell'opera di S. Tommaso con frequenza e varietà di sfumature. Una prima distinzione è da fissare tra l'accezione statica e l'accezione dinamica: in senso improprio, statico, l'esemplare è *omne quod aliquo modo ab alio repraesentatur* (5). *Repraesentare aliquid*, precisa altrove S. Tommaso, è *similitudinem eius continere* (6). L'esemplarità statica importa così un rapporto di similitudine. Ma non ogni rapporto di similitudine è rapporto di esemplarità. Nella definizione sopra citata, l'esemplarità sembra porsi come termine di un rapporto di similitudine (*repraesentatum*) di cui è soggetto l'esemplato (*ab alio*). Il senso del testo è chiarito dalla formulazione della difficoltà che esso si propone di sciogliere. Per dimostrare che l'angelo conosce le cose materiali *per essentiam suam* l'avversario argomenta come segue:

« *Unaquaeque... res sufficienter cognoscitur in suo exemplari. Sed in Cap. V De Div. Nom. inducitur Clementis philosophi opinio, qui dixit quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria; et sic essentia rerum materialium est in angelis. Ergo angeli cognoscunt materialia per essentiam suam* » (7).

Dove alla forma indeterminata della risposta *aliquo modo ab alio repraesentatum* corrisponde l'altra più definita *superiora in entibus*. L'esemplare in senso statico è quindi, oltre che simile, superiore agli esemplati.

L'esemplare in senso proprio appartiene invece all'ordine dinamico, dove presenta ancora una duplice forma. Se l'esemplato conviene numericamente in natura con l'esemplare, si tratterà solo di un *principio* esemplare; se invece la convenienza è specifica, generica o analogica, il principio si preciserà come *causa* esemplare. Il primo caso è unicamente quello del Padre nei rapporti col Verbo: estraneo quindi all'orizzonte filosofico ed all'ambito del nostro studio (8). Riguardo poi alla causa esemplare non è il caso di

*commentaria* (Cathala), Taurinis, Marietti, 1935. Per le altre opere: Edizione parmensense.

ABBREVIAZIONI delle quali abbiamo fatto uso. Quando il primo numero è seguito da *q.* (quaestio) siamo, secondo l'uso corrente nella *Summa Theologica*. - Quando è seguito da *c.* (caput), siamo nel *Contra gentes*. Es.: 3, c. 9, 3 (liber tertius, caput nonum, argumentum tertium). - Quando è seguito da *d.* (distinctio), siamo nel *Comento alle sentenze*. Es.: 1, d. 4, q. 3, a. 1, q. 2, ad 3 (liber primus, distinctio quarta, quaestio tertia, articulus primus, quaestiuncula secunda, responsio ad tertiam difficultatem). Quando è seguito da *L.* (lectio) siamo nel *Comento alla metafisica*. Es.: 5, L. 3 (liber quintus, lectio tertia). - *Pot.*: Quaestiones disputatae de Potentia;

*Ma.*: de Malo; *Spi.*: de spiritualibus creaturis; *ql.*: quodlibeto; *pr.*: in principio; *fi.*: in fine; *me.*: in medio.

(5) « *Exemplar, proprie si accipiat, importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliud... Si tamen exemplar large dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio repraesentatur...* » (Ver., q. 8, a. 8, ad 1).

(6) Ver., q. 7, a. 5, ad 2.

(7) Ver., q. 8, a. 8, ad 1. La definizione del filosofo Clemente si ritrova, ad esempio, in Ver., q. 3, a. 7, c.: 1. c. 54. S. Tommaso la trova citata dallo Ps. Dionigi, *De Div. Nom.*, C. V.

(8) S. Tommaso attribuisce in proprio al Verbo il carattere di immagine del Padre, con cui quindi Egli si trova in rapporto

riportare testi particolari, dato che è questa in S. Tommaso l'accezione corrente del termine esemplare.

Possiamo quindi rilevare come elemento comune alle due accezioni la similitudine ed il primato dell'esemplare; primato che si specifica staticamente come superiorità, dinamicamente come influsso, causale o meno. La denominazione « causa esemplare » si trova frequentemente, anche nell'uso scolastico, riferita all'esemplare statico. Questo uso non trova, per quanto ci consti, riscontro in S. Tommaso per il quale i « *superiora in entibus* » sono esemplari, ma non cause esemplari. Il carattere di causa importa da parte dell'esemplare un influsso sull'esemplato, non necessariamente implicato nella superiorità.

La causa esemplare è, genericamente considerata, *una causa la cui azione consiste nel produrre qualcosa di simile a sè*. Ora si danno due tipi di similitudine: la similitudine naturale, soggettiva, e la similitudine conoscitiva, oggettiva (9). Correlativamente si danno due tipi di esemplarità: l'esemplarità essenziale e l'esemplarità conoscitiva. S. Tommaso non si occupa di proposito dell'esemplarità sensitiva, che presenta effettivamente scarso interesse teoretico, e limita la sua attenzione alla dualità esemplarità naturale-esemplarità intellettuale (10). Richiamata più frequentemente in rapporto all'esemplarità divina, la distinzione mantiene però un valore universale (11).

di esemplarità: 1, q. 35, a. 2; 1, d. 28, q. 2, a. 3; d. 31, q. 3, a. 1, c.

A differenza delle creature, immagini imperfette e molteplici di Dio, il Verbo ne è l'immagine perfetta e perciò unica: 1, q. 35, a. 2, ad 3; q. 47, a. 1, ad 2; q. 88, a. 3, ad 3; q. 93, a. 1, ad 3; 1, d. 28, q. 2, a. 1, ad 2; 2, d. 16, a. 1, ad 2; *Pot.*, q. 3, a. 16, ad 12; q. 5, a. 2, ad 3; *An.*, a. 7, ad 12.

(9) « *Similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam "in ipsa natura"...* Alio modo "*quantum ad repraesentationem*" » (*Ver.*, q. 2, a. 3, ad 9). S. Tommaso richiama generalmente questa distinzione per precisare che è la seconda similitudine e non la prima che si richiede nella conoscenza. Cfr. *Ver.*, q. 2, a. 5, ad 5; a. 13, ad 1; q. 8, a. 11, ad 3; 1, q. 85, a. 8, ad 3; q. 88, a. 1, ad 2; 1, d. 34, q. 3, a. 1, ad 4.

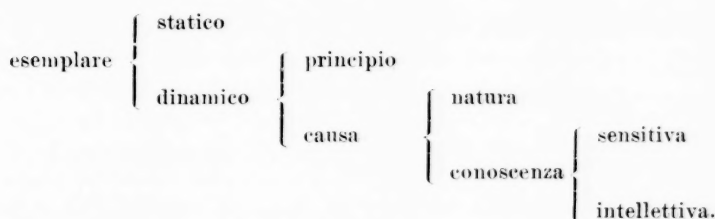
(10) « *Aliquid producit per potentiam naturalem, et hoc producit "per similitudinem naturae" ipsius producentis, sicut homo generat hominem: producit etiam aliquid per potentiam rationalem et hoc producit "in similitudinem producentis" quantum ad speciem, non naturae, sed "in ratione existentem"; cum omne agens agat*

*sibi simile aliquo modo; sicut domus producit ab artifice et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente* » (1, d. 7, q. 1, a. 1, c.). Cfr. 3, q. 62, a. 3, c.

(11) *Ver.*, q. 28, a. 1, c.: « *Loquendo de attributis divinis, attendenda est attributorum ratio quae, quia diversa est diversorum, ideo aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri, quamvis omnia sint una res; et inde est quod bonitas divina dicitur causa bonorum, et vita causa viventium; et sic de aliis. Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparisonem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad objectum, ut potentia, et voluntas, et scientia. Quaedam autem "ad habentem tantum", ut vita bonitas et huiusmodi. Et haec omnia habent unum modum causalitatis communem scilicet "per modum efficientis exemplaris", ut dicimus quod a primo bono sunt omnia bona, et a primo vivente omnia viventia. Sed illa quae dicuntur "per comparisonem ad objectum" habent etiam alium modum causalitatis, respectu scilicet objectorum, ut voluntas respectu volitorum; et sic quaeritur hic de causalitate scientiae* » (1, d. 38, q. 1, a. 1, c.). Cfr. 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad 4; 2, d. 16, q. 1, a. 2, c.; 3, d.

Si noti che questa distinzione non è perfettamente parallela all'altra, su cui dovremo soffermarci in seguito, tra *agens per naturam* ed *agens per intellectum*. Questa infatti oppone una causa che agisca unicamente per impulso naturale ad un'altra che sia regolata nell'azione anche dall'intelletto. I termini in presenza sono qui esclusivi: l'*agens per intellectum* non è l'*agens per naturam*. Nell'influsso invece esercitato dall'agente intellettuale non interviene esclusivamente la causalità dell'intelletto ma anche la causalità della natura: il caso di Dio ce ne offre un esempio.

Prospettivamente:



Noi tratteremo dell'esemplarità statica in margine all'esemplarità dinamica della natura ed accenneremo all'esemplarità sensitiva in margine all'esemplarità intellettiva.

Rimangono così distinti, nella metafisica della causa esemplare, due ordini di problemi, riguardanti il primo l'esemplarità della natura, il secondo l'esemplarità dell'intelletto.

A quale di questi tipi si riconduce il modello esteriore che l'artefice imita? Propriamente nè all'uno nè all'altro. Esso infatti non influisce sull'opera ma sulla conoscenza dell'artefice: la quale influirà sull'opera indipendentemente dal modello esteriore. Strettamente parlando quindi il modello esteriore non è affatto causa esemplare dell'opera; si potrà considerarlo tale solo in senso largo.

32, q. 1, a. 1, ad 5; Ver., q. 5, a. 1, ad 7; Pot., q. 7, a. 7, ad 6. Della questione poi si occupa diffusamente lo Sparks nel suo

già citato studio *De divisione causae exemplaris apud S. Thomam*.

## PARTE PRIMA

# L'ESEMPLARITÀ DELLA NATURA

### I

## ESISTENZA DELL'ESEMPLARITÀ ESSENZIALE (1)

L'esame della causalità sull'orizzonte trascendentale, da cui prenderemo le mosse, ci rivelerà l'esistenza d'una duplice dialettica causale, ascendente l'una e discendente l'altra. Esamineremo quindi successivamente queste due dialettiche per individuarne le implicanze esemplaristiche. Concluderemo analizzando la dialettica dell'esemplarità statica.

### 1. — La causalità sull'orizzonte trascendentale

La causalità, nella duplice espressione dell'efficienza e della finalità, radica nei caratteri trascendentali dell'ente, in funzione dei quali sarà opportuno definirla.

È noto lo schema tomistico dei trascendentali. Considerato in sè stesso, l'ente si rivela positivamente come essenza e negativamente come uno, considerato invece in rapporto agli altri enti ad essi come altro (*aliquid*) si oppone e con essi, come vero e buono, conviene (1 bis).

Ci sembra che questa classificazione dei trascendentali non si debba

(1) Abbiamo adottato l'espressione « esemplarità essenziale » sia per ragioni eufoniche, per evitare cioè di dover parlare della natura dell'esemplarità naturale, sia per riservare al termine « naturale » il significato di « non soprannaturale », opposizione di importanza notevole anche su terreno esemplaristico. A rigore però l'espressione è imprecisa. Per S. Tommaso infatti la forma ha un duplice effetto: uno statico, l'essere; ed

uno dinamico, l'agire. In rapporto all'essere si chiama essenza, in rapporto all'agire si chiama natura: « *natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur* » (1, q. 39, a. 2, ad 3. Cfr. *De Ente*, c. 1 ff.). È quindi quest'ultimo il termine più adatto.

(1bis) *Ver.*, q. 2, a. 1, c.; 1. d. 8, q. 1, a. 5, c.; *Pot.*, q. 9, a. 7, ad 6.

per intrinseche esigenze del pensiero tomista considerare conclusa: la necessità d'integrarla scaturisce dal confronto di essa con alcune tra le fondamentali dottrine tomiste, e precisamente quelle dei primi principi, della trascendenza dell'essere, dell'atto e della potenza, della causalità.

Premettiamo una distinzione. Trascendentali in senso stretto sono le note che accompagnano l'ente inteso sia come atto d'essere, sia come soggetto, sia come sinolo. In senso più largo però è lecito denominare trascendentali anche le note che accompagnano necessariamente il concreto, soggetto con atto d'essere. Che questa estensione del concetto sia consentanea al pensiero di S. Tommaso appare dal fatto che la bontà trascendentale è da lui fondata sulla perfezione e precisamente sulla perfezione dell'essere. Ora, questa perfezione è trascendentale solo nel senso più vasto (2).

Un primo ordine di caratteri fondamentali dell'ente si trova espresso nei principi d'identità, di contraddizione, di ragione sufficiente (3).

Il predicato del principio d'identità, coincidendo con il soggetto, non rappresenta un nuovo trascendentale. Viceversa, i principi di contraddizione e di ragione sufficiente pongono in luce dei caratteri nuovi dell'essere. E precisamente il principio di contraddizione ne rileva l'opposizione al nulla ed agli altri esseri; il principio di ragione sufficiente vi coglie l'esigenza di una piena giustificazione.

Di questi caratteri, l'opposizione agli altri esseri trova già luogo nello schema classico; l'opposizione al nulla viene introdotta in vari nostri manuali sotto lo stesso nome di *aliquid*. Senza voler insistere sulla terminologia si potrebbe forse riservare il nome di *aliquid* all'opposizione al nulla; introducendo quello di *distinctum* per l'opposizione agli altri esseri.

L'esigenza di giustificazione viene talora identificata col vero. È certo che l'essere non è logicamente intelligibile se non come ontologicamente giustificato; ma non è formalmente la giustificatezza dell'essere che ne costituisce la intelligibilità. L'esigenza di giustificazione è rivelata dall'ente considerato in sé stesso, indipendentemente dal rapporto con l'intelletto; e in tanto solo la giustificatezza fonda l'intelligibilità dell'essere in quanto

(2) «...cum ratio boni in hoc consistat quod aliquod sit perfectivum alterius per modum finis, omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant; cum eiusdem rationis sit tendere ad finem et in fine quodammodo quiescere; sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium et quiescit in medio. Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde

et materia appetit formam, secundum Philosophum in 1<sup>a</sup> Phys. Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant et ipsum tota virtute conservant » (Ver., q. 21, a. 2, c.). Cfr. 1, q. 5, a. 1, c.; a. 3, c.; a. 5, c.; q. 6, a. 1, c.; a. 2, ad 2; q. 16, a. 4, c.; q. 19, a. 9, c.; q. 48, a. 1, c.; 1-2, q. 29, a. 1, c.; 1, c. 37; Ma., q. 1, c. pr.

(3) Si potranno forse elevare dei dubbi sull'autenticità tomista del principio di ragione sufficiente. La formula non è certo tomista; ma, come proveremo a suo luogo, il contenuto è implicato nei principi tomistici di causalità e di finalità.

fonda la sua stessa realtà. Pare quindi che si debba attribuire a questa esigenza nel prospetto de trascendentali una posizione distinta: *omne ens habet rationem sufficientem sui*.

Un altro carattere trascendentale dell'essere ci pare doversi desumere da una fondamentale tesi tomistica, la trascendenza del concetto d'essere: la quale importa una relazione di similitudine di tutti gli esseri nell'essere: *omne ens est simile ceteris entibus*.

La dottrina dell'atto e della potenza poi afferma in ogni ente concreto la presenza della perfezione dell'essere e di una perfezione formale: *omne ens est actuale (quantum ad esse et quantum ad formam)*.

Non va finalmente trascurato, nell'analisi tomistica dell'essere sul piano trascendentale, il momento dell'efflorescenza dinamica. Sull'argomento dovremo tornare nello svolgimento del nostro tema specifico. Il che ci imporrà di provare e documentare più ampiamente quanto ora ci limitiamo ad affermare.

Dal punto di vista della causalità efficiente va affermata la capacità di ogni essere ad agire: *omne ens est activum* (beninteso *in actu primo*).

Dal punto di vista della causalità finale va distinta una duplice tendenza: alla bontà di ogni essere rispetto a se stesso corrisponde in ogni essere la tendenza a conservare la sua perfezione: tendenza che rappresenta un aspetto dell'essere almeno concettualmente (talvolta anche realmente) distinto dal suo termine: la bontà (4). Quindi *omne ens tendit in suum bonum* (5). Alla capacità d'ogni essere ad agire corrisponde la tendenza di ogni essere ad agire: *omne ens tendit ad agendum*. In conclusione: *omne ens tendit in bonum proprium (conservandum) et in bonum alienum (produendum)*. L'amore di benevolenza e l'amore di concupiscenza si scoprono in tal modo radicati nell'intimità stessa dell'essere.

La classificazione dei trascendentali, cui concluderebbero queste osservazioni, è la seguente: L'ente si può considerare in linea descrittiva o in linea giustificativa. In linea descrittiva si può considerare assolutamente o relativamente.

Considerato in se stesso si rivela positivamente come quiddità (*res*) e come attualità (*attuale*). Negativamente come uno (*unum*).

Relativamente può significare: in rapporto al nulla cui si oppone (*aliquid*) o in rapporto agli altri esseri. Quest'ultima alterità può essere neces-

(4) In senso contrario DE RAEYMAEKER, *Metaphysica Gen.*, Warny, 1935, t. I, p. 73, che afferma: « *bonum idem est ac appetens seu activum* ». Prova: « *activitas procedit ab ente quatenus perfectum est... jamvero perfectum idem est quod bonum* ».

*Activum* ed *appetens* non ci sembrano coincidere formalmente anche se realmente si implicano. Si può voler dare (attività) o voler ricevere (passività). Si pensi all'appe-

*titus materiae*. Una distinzione almeno concettuale va riconosciuta anche tra il voler agire (tendenza) ed il poter agire (capacità).

(5) Nell'essere finito si aggiunge la tendenza a conquistare la perfezione attuando la propria potenzialità. Ma, trattandosi di una proprietà del finito come tale, non si può classificarla tra i trascendentali, se non in quanto essa rientri nella generale tendenza al bene proprio.

sariamente reale o anche semplicemente di ragione. Tra esseri realmente distinti intercedono rapporti statici e dinamici. Rapporti statici di opposizione (*distinctum*) e di convenienza (*simile*). Rapporti dinamici sul piano della causalità efficiente sia come capacità (*activum*), sia come tendenza (*tendens ad agendum*).

Altri rapporti non esigono di necessità una distinzione reale fra i termini. Si tratta dei rapporti dell'ordine conoscitivo, il vero (*verum*), e dell'ordine appetitivo, il bene (*bonum*). Con questo però: che essendo la conoscenza propria di alcuni esseri, alla verità ontologica non è correlativo nel suo termine un altro trascendentale; viceversa l'appetito del proprio bene, nel senso più vasto, è dell'essere come tale (*tendens in bonum proprium*).

In linea giustificativa ogni ente esige una ragione sufficiente (*habens rationem sufficientem*).

Prospettivamente avremo:

E N S						
In linea descriptiva				In linea iustificativa		
Absolute		Relative		HABENS RATIONEM SUFFICIENTEM SUI		
Positive	Negative	Relate ad Nihilum		Relate ad Entia		
RES ACTUALE	UNUM	ALIQUID	Realiter distincta	Saltem ratione distincta		
Relationes staticae		Relationes dynamicae		Relate ad cognitionem	Relate ad tendentiam	
DISTINCTUM	SIMILE	ACTIVUM	TENDENS AD AGENDUM	VERUM	BONUM SIBI	TENDENS IN SUUM BONUM

Alle proprietà trascendentali dell'essere considerato nei suoi rapporti dinamici con altri (*activum, tendens ad agendum*), e nella sua esigenza giustificativa (*habens rationem sufficientem sui*), corrispondono le due dialettiche attraverso le quali S. Tommaso perviene all'affermazione della causalità: la ascendente e la discendente, la cui fusione determina la dialettica mista. La dialettica ascendente conclude all'esistenza della causalità attraverso un'analisi dell'effetto, condotta secondo le esigenze del principio di ragione sufficiente; la dialettica discendente conclude all'esistenza della causalità attraverso un'analisi della causa, condotta secondo le esigenze del principio di diffusione dell'atto.

Nel momento iniziale delle due dialettiche, causa ed effetto vengono considerati, ben inteso, *fundamentaliter* e non *formaliter*. L'effetto considerato *fundamentaliter* sarà il diveniente o il contingente o l'essere per partecipazione secondo le varie formulazioni del principio di causalità. La causa considerata *fundamentaliter* sarà l'essere in quanto perfezione. La dialettica consisterà nel passaggio dall'effetto e dalla causa fondamentalmente considerati, all'effetto ed alla causa considerati formalmente.

La dialettica causale è sviluppata da S. Tommaso per via induttiva e

per via deduttiva. Alla dialettica induttiva, consistente nella ripetuta constatazione del carattere esemplaristico dell'azione, non riteniamo si possa attribuire in ordine alla dimostrazione metafisica del principio di esemplarità (*omne agens agit sibi simile*) altro valore che quello di una *manuductio*. Tuttavia essa presenta l'interesse di cogliere, anteriormente ad ogni necessità, il fatto della causalità esemplare (6).

Passando ora dal fatto alla necessità, ci limiteremo alla dialettica deduttiva; che esamineremo allo scopo di rilevarne l'aspetto esemplaristico.

## 2. — L'esemplarità nella dialettica causale ascendente:

### a) La dialettica causale ascendente

Assai discussa nell'ambiente neoscolastico la formulazione del principio di causalità: non si tratta di un semplice dissenso terminologico, ma della determinazione di quell'aspetto del concreto da cui formalmente scaturisce l'esigenza causale.

Vi è certo una formula cui ultimamente tutte sono riducibili, e cioè: *quod non est per se est per aliud*. Ma si tratta appunto di decidere donde si possa arguire che un essere non è per sè.

Ricondurremo col P. Fabro (7) le formulazioni di S. Tommaso alle seguenti fondamentali:

- 1) *quidquid movetur ab alio movetur;*
- 2) *quidquid incipit esse habet causam;*
- 3) *omne quod est possibile esse et non esse habet causam;*
- 4) *omne compositum habet causam;*
- 5) *ens per participationem habet causam.*

Tutte formule autentiche, in quanto rispondenti ad aspetti autenticamente tomisti del concreto. Il quale si può considerare nell'ordine statico o nell'ordine dinamico. L'ordine dinamico, del venire all'essere, abbraccia l'origine dal nulla e l'origine da un soggetto o divenire, distinto ancora in accidentale o sostanziale. Si potrà quindi attenersi ad una formula che si riferisca genericamente al venire all'essere (formula 2<sup>a</sup>) o specificamente al divenire. Quanto al divenire la formula potrà ancora essere generica (formula 1<sup>a</sup>); o riguardare specificamente il divenire sostanziale (formula 3<sup>a</sup>).

Trasferendosi invece al punto di vista statico, s'incontra la antitesi tra

(6) « *Invenimus* » enim in quolibet rerum ordine quod id quod est in actu agit in id quod est in potentia » (*De Caus.*, 1, 4).

« *Videmus* » quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile » (1, q. 19, a. 2, c.).

« *Apparet per inductionem in omnibus* »

quod simile agat suum simile » (3, c. 49, me.).

(7) In « *Rivista di Filosofia Neoscolastica* », marzo-aprile 1938, pp. 132-149. A questo articolo rimandiamo per la documentazione tomista delle diverse formule.

la formulazione in funzione della partecipazione e l'altra in funzione della contingenza. Noi riteniamo col Fabro che la formulazione tipicamente tomista del principio sia quella della partecipazione e che il termine « contingente », il possibile *esse et non esse*, non caratterizzi, nel vocabolario di S. Tommaso, la creatura come tale, ma semplicemente la creatura corruttibile (8). Il problema non ci sembra però ancora chiuso: rimane cioè da decidere se il concetto moderno di contingente possa inserirsi nel ritmo speculativo della sintesi tomista; e, in caso affermativo, in quale rapporto col concetto di partecipazione da un lato e di causalità dall'altro.

L'opposizione e nello stesso tempo l'affinità tra Dio e le creature, intorno a cui gravita l'intero sistema, è definita da S. Tommaso in funzione dell'atto d'essere. Come il costitutivo metafisico del divino è la purezza dell'atto d'essere, così il costitutivo metafisico della creatura è l'impurezza del medesimo atto.

Si noti ora la pregnanza dell'atto d'essere tomisticamente concepito. Esso non si definisce: « ciò che nel concreto risponde alla domanda *an sit* » o « ciò per cui un essere è posto fuori dalla causa »: questo è vero, ma non è tutto. L'atto d'essere, *actualitas omnium actualitatum*, risponde ancora alla domanda *quid sit* (9). Se conveniamo di chiamare esistere o, come vogliono altri, fatto d'essere, esclusivamente ciò che nel concreto risponde alla domanda *an sit*, diremo che l'atto d'essere non si esaurisce nell'atto di esistere; o che l'atto d'essere non si esaurisca nel fatto d'essere.

Ora alla creatura, secondo S. Tommaso, non compete per sè l'atto d'essere, nè in senso quidditativo, nè in senso esistenziale. Il fatto che l'essere in senso quidditativo non competa per sè alla creatura è provato dalla finitezza e dalla molteplicità sul piano dell'essere: in una parola dalla partecipazione all'essere. La partecipazione si riferisce infatti all'aspetto quidditativo dell'essere: e come tale si applica, oltre che all'atto di essere, a tutte le altre quiddità, analoghe od univoche: dire che la creatura possiede in modo parziale e non esclusivo ciò che il Creatore è esclusivamente e totalmente, significa paragonare tra loro delle intensità di perfezione senza porre in rilievo il fatto della loro esistenza.

È invece il secondo aspetto della creatura che ci sembra corrispondere al concetto moderno di contingente; da definirsi appunto: « *id cuius existentia non includitur in conceptu essentiae* » o « *id cuius essentia non est per se existens* ».

Che l'atto d'essere non competa per sè alla creatura, significa: in

(8) FABRO, *Intorno alla nozione tomistica di contingenza* in « Riv. Fil. Neoscolastica », marzo 1938, pp. 132-49.

(9) « *Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia, ut actus: nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est; unde ipsum esse est actualitas om-*

*nium rerum, et etiam ipsarum formarum: unde non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens...* » (1, q. 4, a. 1, ad 3). Cfr. 1, q. 8, a. 1, c.; 1, c. 23 pr.; Pot., q. 7, a. 2, ad 9; Spi., a. 8, ad 3.

linea statica, che esso non si predica formalmente dell'essenza creata; e, in linea dinamica, che l'essenza creata non porta con sé la giustificazione del suo atto d'essere. Dal primo punto di vista, debitamente precisato, si giunge alla composizione reale; dal secondo all'esigenza causale.

I due aspetti dell'atto d'essere comandano due distinti argomenti per la composizione reale e precisamente uno che partendo dall'analisi dell'essenza e non scoprendovi l'esistenza, attribuisce a questa una realtà distinta; un altro, che partendo dall'analisi dell'atto d'essere e non scorgendovi fondamento adeguato per la finitezza e la molteplicità, questo fondamento ripone in una potenza realmente distinta. Sarà facile rilevare che il concetto di essere implicato nel primo argomento è quello esistenziale, nel secondo quello quidditativo.

Parallelamente i due aspetti dell'atto d'essere comandano due distinte formule del principio di causalità. E precisamente l'aspetto quidditativo comanda la formula in funzione della partecipazione, giustificata dall'analisi dell'atto d'essere: questa formula rimane, come ha provato il Fabro, la formula tipicamente tomista. Non ci risulta invece che S. Tommaso abbia espressamente formulato il principio in funzione dell'aspetto esistenziale del concreto: dalle osservazioni che precedono, però, ci sembra scaturire come perfettamente intonata alla logica interna del tomismo una formula del genere: « *id, cuius existentia non includitur in conceptu essentiae, habet causam efficientem suae existentiae* ».

A fondamento strutturale degli aspetti statici e dinamici del concreto S. Tommaso pone la composizione nelle sue diverse forme: essa fonda a sua volta una formula (la 4<sup>a</sup>) del principio di causalità (10).

#### b) L'esemplarità nella dialettica causale ascendente

Ma la nostra preoccupazione diretta è di sapere se in queste diverse formule del principio di causalità siano implicati o meno dei motivi esemplaristici.

Iniziamo dall'ordine statico. La formula della contingenza non può

(10) Un ultimo rilievo: il FABRO raccoglie tutte queste formule sotto il titolo « Riduzioni dirette ». Ci sembrerebbe, questo, discutibile. Che cosa è infatti che rende legittimo il passaggio: « *Non est per se, ergo est per aliud* »? E senza dubbio la maggiore sottintesa: « *est per aliquid* », *atqui non per se, ergo per aliud* ». Ma questa maggiore dove si fonda, se non su di un'esigenza trascendentale di giustificazione rivelata dall'essere anteriormente alle precisazioni nel senso della causalità estrinseca? E appunto il principio di ragione sufficiente che,

sebbene non mai esplicitamente formulato da S. Tommaso, ne sottende la sintesi nel suo aspetto dinamico passivo.

Non si dica che il principio di ragione sufficiente è una formula riassuntiva dei principi di causalità e di finalità. Questi ultimi si potranno considerare come parti del principio di ragione sufficiente: ma come parti soggettive, incluse cioè solo virtualmente nel principio di ragione sufficiente, al quale quindi compete una priorità logica nei loro confronti.

certo presentare un significato esemplaristico. La similitudine si pone infatti specificamente sul piano quidditativo (essa è, come diremo, una « *convenientia in forma* ») dal quale appunto l'esistenza prescinde.

La formula della partecipazione sembra invece presentare una più diretta portata esemplaristica. Ma s'impongono al riguardo delle precisazioni. Anzitutto il passaggio dall'*ens per participationem* all'*ens per essentiam*, non va considerato, nel pensiero di S. Tommaso, così diretto come qualche formula sintetica potrebbe far sospettare. Queste formule esprimono conclusioni tratte dal principio di causalità combinato col principio « *non est procedere in infinitum in conditionibus per se subordinatis* » od altro principio, non come formule del principio stesso di causalità.

Neppure deve ingannare la correlatività dei termini *ens per participationem* - *ens per essentiam*, *ens particolare* - *ens totale* e simili. Difatti anteriormente alla conoscenza di Dio, gli esseri per partecipazione non vengono conosciuti come tali in rapporto all'essere per essenza, ma semplicemente in rapporto al concetto della perfezione che essi realizzano parzialmente.

Il principio di causalità non va quindi formulato in immediato rapporto alla causa prima, ma in rapporto alla causa genericamente intesa: *quod alicui convenit non secundum quod ipsum, ipsi convenit per aliquam causam*. Si noti: l'osservazione non porta sull'immediatezza ontologica del rapporto creaturale che è fuori discussione, ma sulla sua immediatezza logica.

Si tratta ora di stabilire se questa causa genericamente intesa si riveli immediatamente come esemplare; se in altri termini la similitudine di causa ed effetto sia direttamente invocata dall'effetto. Noi saremmo per la negativa. L'essere per partecipazione manifesta l'esigenza della causa e niente altro. Solo dall'analisi ulteriore dell'azione trasparirà il carattere esemplaristico di essa.

Se quindi dal punto di vista esemplaristico esiste una differenza tra la formula della contingenza e quella della partecipazione, essa non risiede nel fatto che questa attinga formalmente l'esemplare e quella no: ma piuttosto nel fatto che solo la formula partecipativa, fondandosi sull'aspetto quidditativo dell'essere, è aperta a sviluppi in senso esemplaristico.

Analoghe considerazioni andrebbero ripetute a proposito delle formule dell'ordine dinamico. Ma una fisionomia particolare presenta il « *quidquid movetur ab alio movetur* », nel quale è espressa non solo la esigenza causale ma anche l'alterità della causa dal soggetto del divenire: non si dice solo *quidquid movetur a « causa » movetur* ma *ab « alio » movetur*. Le due affermazioni sono distinte: poichè la causa importa nella sua definizione l'alterità nei confronti dell'effetto, ma non nei confronti del soggetto dell'effetto. Nella causalità *secundum esse* la distinzione non ha fondamento data l'assenza del soggetto. Ma nella causalità *secundum fieri* altro è l'effetto, la forma edotta, ed altro il soggetto da cui è edotta: altro quindi

affermare l'alterità della causa dall'effetto, ed altro la sua alterità dal soggetto. È per compiere questo secondo passo che S. Tommaso ricorre alla esemplarità (11). Il passaggio è compiuto in virtù del principio « *de potentia non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens actu* »: che è, come vedremo, una delle formule del principio di esemplarità. In tanto però l'esemplarità interviene nel *quidquid movetur* in quanto esso evade dall'ambito della pura esigenza causale. Possiamo quindi concludere che la dialettica causale ascendente non attinge per sé l'esemplare, ma l'efficiente (12).

### 3. — L'esemplarità nella dialettica causale discendente

La dialettica causale discendente è sintetizzata dal principio: « *unumquodque agit secundum quod est actu* », frequentemente tradotto nella formula neoplatonica, meno precisa, ma più pittoresca « *bonum est diffusivum sui* ». Lo chiameremo col De Finance principio di diffusione dell'atto (13). Questo principio rappresenta la chiave di volta dell'ordine dinamico in linea discendente, come il principio di ragion d'essere in linea ascendente. Tentiamo di penetrarne il significato esemplaristico in rapporto alla causalità efficiente ed alla causalità finale. Aspetti che S. Tommaso rileva talora isolatamente e che raccoglie altrove in formule vigorosamente sintetiche.

#### a) La dialettica discendente della causa efficiente

In rapporto alla causalità efficiente il principio di diffusione dell'atto stabilisce un rapporto tra l'atto e l'agire, precisandone le modalità.

Anzitutto la capacità di ogni essere, perchè attuale, ad agire: ogni atto

(11) « *Omne autem, quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur: movet autem aliquid, secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. "De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu": sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum quod est calidum in potentia esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu, et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens, et motum, vel quod mo-*

*veat seipsum: omne ergo, quod movetur, ab alio oportet moveri* » (1, q. 2, a. 3, c.). Cfr. 1, c. 13.

Come si proverebbe invece tomisticamente il passaggio precedente, che cioè *quidquid movetur a causa movetur*? Il *mo- veri* è, riguardo alla perfezione acquisita un *incipere esse*. Da questo punto di vista il moto rientrerebbe nella categoria generale di ciò che comincia ad essere: cadrebbe quindi sotto il principio « *quidquid incipit esse causam habet* ».

(12) La dialettica causale ascendente non conclude neppure formalmente alla causa finale: questa infatti è dedotta unicamente dall'analisi dell'azione e quindi appartiene alla dialettica discendente.

(13) DE FINANCE, *Être et Agir*, Paris, Beauchesne, 1945, p. 67 e segg.

fonda una potenza attiva. Atto ed azione sono termini correlativi. Non solo nel senso che l'azione si fonda sull'atto (14): questo significato viene infatti esteso attraverso l'assimilazione del concetto di bene come diffusivo (15). In virtù di questa assimilazione, la forma viene ad avere un duplice effetto: l'effetto statico, l'essere, e l'effetto dinamico, l'operare (16). È l'argomento classico contro l'occasionalismo, in tutta la gamma delle sue manifestazioni: dall'occasionalismo metafisico nella forma limite dei Motekallemin a quella temperata degli Agostinisti, all'occasionalismo cosmologico nella forma estrema di Avicenna e in quella temperata di Avicenna (17).

Le modalità di esplicazione della causalità, quali sono prospettate nel

(14) « *Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; "unumquodque enim ex hoc agit quod est actu", patitur vero ex eo quod est potentia* » (2, c. 7, 2).

« *Nihil agit nisi secundum quod est in actu; nihil autem est in actu nisi secundum quod formam vel perfectionem aliquam habet; unde oportet quod "omne quod agit agit in quantum perfectum est", et ita in quantum est bonum: cum omne perfectum huiusmodi sit* ».

Il motivo ritorna incessantemente. Alcuni testi tra i tanti: 1, q. 4, a. 1, c., q. 8, a. 1, c.; 1-2, q. 79, a. 2, c.; 3, q. 75, a. 4, c., q. 77, a. 2, c.; 1, c. 28, 4, c. 37, 4; 2, c. 8, 1, c. 21, 8, c. 22, 3, c. 52, 6; 3, c. 10, 4, c. 97 me.; 2, d. 3, q. 3, a. 1, c.; *Spi.*, a. 2, c.; *Pot.*, q. 3, a. 6, c.; *Phys.*, 3, l. 4 me.

(15) Questa *diffusio* viene intesa da San Tommaso ora nel senso di causalità finale, ora nel senso di causalità efficiente. L'una compete al *bonum reduplicative sumptum*; ed è, come ha dimostrato il PÉGHAIRE (*L'axiome « bonum est diffusivum sui » dans le Néoplatonisme et le Thomisme* in « *Revue de l'Université d'Ottawa* », 1932, pagg. 5-30), l'accezione cui l'Angelico s'attiene quando è preoccupato della precisione formale: si troverà nell'articolo del Pégahaire un'abbondante documentazione in merito. L'altra compete invece al *bonum specificative sumptum*. La legittimità di questo secondo uso deriva, a parte le ragioni storiche, dal fatto che quantunque il bene abbia formalmente ragione di fine, presuppone tuttavia la ragione di causa efficiente come quella di causa formale. In questo senso di sintesi dell'essere, il termine *bonum* ritorna con frequenza in San Tommaso.

« *Ratio boni praesupponit rationem cau-*

*sae efficientis et rationem causae formalis. Videmus enim quod id, quod est primum in causando, ultimum est in causato; ignis enim prius calefacit, quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem: in causando autem primo invenitur bonum, et finis, qui movet efficientem; secundo actio efficientis movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens, quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi similia facere, ut dicit Philosophus. Tertio consequitur ratio boni per quam in ente perfectio fundatur* » (1, q. 5, a. 4, c.). Cfr. a. 5, c.

Che questo sia il fondamento dell'attribuzione al *bonum* della causalità efficiente emerge, per esempio, da 1, c. 37, 4:

« *Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit; quod quidem patet ex ipsa natura boni et ex eius ratione. Naturaliter enim uniuscuiusque actio est perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est; agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicuius quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum in IV Metheorarum. Ratio vere boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quae etiam movet agentem et agendum; propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui* » (1, c. 37, 4). Cfr. 2, d. 34, q. 1, a. 3, c.

(16) « *Primus... effectus formae est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam* » (1, q. 42, a. 1, ad 1). Cfr. 2, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3.

(17) « *Quidam philosophi quos sequitur Avicenna posuerunt omnes formas esse a datore et quod agens naturale non facit*

principio di diffusione dell'atto, riguardano la sorgente, i limiti e la natura dell'azione. Sorgente dell'azione è nel concreto la forma; che agisce o immediatamente o, se si tratta di una forma sostanziale creata, attraverso forme accidentali realmente distinte (18). Possiamo quindi enunciare il principio: *omne agens agit per formam suam* (19). Questo principio acquista un senso caratteristico in ambiente tomista in quanto viene a negare ogni potenza attiva alla materia, come puramente potenziale (20). Per lo stesso principio il male, privazione di perfezione, non può essere causa per sè (21).

Dal fatto che la potenza attiva compete all'essere in quanto è in atto,

*nisi dispositionem ad formas illas... Haec autem positio tollit naturalem virtutem quae inest cuilibet principio naturali ad faciendum sibi simile, secundum quod materia in quam agit est receptiva suae similitudinis. Quod quidem necessarium est ex hoc quod omne quod agit agit ex hoc quod est in actu. Unde "oportet quod omne quod est in actu aliquid aliquo modo possit esse activum illius". Et ideo omne naturale principium natum est inducere suam similitudinem per actum suum* » (3, d. 33, q. 1, a. 2, q. 2, c.).

« Sed ista ratio (Avicenna) non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale: secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. "Agere autem", quod nihil aliud est quod facere aliquid actu, "est per se proprium actus in quantum est actus" » (1, q. 115, a. 1, c.).

« Quod per se alicui convenit universaliter ei inesse necesse est; sicut homini rationale et igni sursum moveri. "Agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu". Nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens natum est agere aliquid actu existens » (2, c. 6, 3). Cfr. 1, d. 4, q. 1, a. 1, c.; 1, q. 25, a. 1, c., etc.

Si veda al riguardo il luminoso studio del GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, in « Arch. d'Hist. doctrin. et littér. du M. A. », 1929.

(18) « Actio est composita, sicut et esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter. "Per virtutem autem, quae consequitur formam substantialem, operatur" » (1, q. 77, a. 1, ad 3).

« Omne enim agens agit in quantum est

actu... Unde, cum unumquodque sit actu per formam sequitur quod forma sit principium movens. Et sic "movere competit alicui in quantum habet formam per quam est in actu" » (3 Phys., L. 4).

Sulla distinzione reale delle potenze operative dalla sostanza si veda, ad es., 1, d. 7, q. 1, a. 1, ad 2; 2, d. 17, q. 1, a. 2, ad 6; 4, d. 12, q. 1, a. 2, q. 2, c.; 1, q. 77, a. 1, c.; Ver., q. 2, a. 14, c.; Pot., q. 1, a. 1, ad 1; q. 2, a. 1, ad 6; Spi., a. 1, c.; An., 12; etc.

(19) 3, c. 88, 2. Cfr. 1, d. 45, a. 2, c.; 4, d. 12, q. 1, a. 2, q. 1, c.; 1, q. 48, a. 1, ad 4; 2-2, q. 179, a. 1, ad 1; 3, q. 19, a. 1, ad 2; Spi., a. 2, c.; 1, q. 76, a. 1, c.; An., a. 5, c.

(20) « Dicendum quod unumquodque est activum secundum quod est ens actu. Unde quanto aliqua substantia deficientius esse, tanto minus sunt activa; sicut patet de "materia prima in qua non est activa potentia", quia tenet ultimum gradum in entibus » (3, d. 14, a. 4, c.). Cfr. 3, q. 32, a. 4, c.; 2, d. 18, q. 1, a. 2, c.; d. 30, q. 2, a. 2, c.; 3, d. 3, q. 2, a. 2, c.; 7, l. 8 pr.; Phys., 1, L. 13; 2, L. 1 pr.

(21) « Secunda ratio est quia omne agens agit secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. "Secundum autem quod malum est, non est actu", cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque, bonum est: quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni consistit. "Nihil ergo agit in quantum malum est", sed unumquodque agens agit in quantum bonum est. Impossibile est enim ponere aliud activum rerum principium nisi bonum » (Pot., q. 3, a. 6, c.). Cfr. 1, q. 48, a. 1, c., q. 49, a. 8, c.; 2-2, q. 38, a. 1, ad 2; 3, c. 10,

segue che la potenza attiva ha una portata proporzionale all'atto (22). Ogni forma è quindi proporzionata ad un determinato effetto: il suo « effetto proprio » in opposizione ad « effetto comune » (23). Questa tesi va intesa anch'essa alla luce del sistema. La limitazione dell'atto è dovuta alla potenza soggettiva, ed il diverso grado di limitazione al diverso grado d'immersione dell'atto nella potenza. La potenza soggettiva è conseguentemente, oltre che principio di passività, limite dell'attività; in quanto, limitando l'atto, ne limita la potenza attiva in intensità ed estensione (24).

Ma il rapporto tra l'atto e l'azione, quale è espresso nel principio di diffusione dell'atto, è ancora più intimo. Non solo l'atto si traduce in azione; non solo questa azione è proporzionata all'atto; ma ancora l'azione non è altro che comunicazione di attualità « *agere nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu* » (25).

Alla luce di questo concetto di azione vanno intese le affermazioni precedenti. In tanto ogni atto si traduce in azione, in quanto ha la capacità di comunicare la sua attualità; in tanto l'azione è proporzionale all'atto, in quanto essa è espansione dell'atto stesso.

3, c. 14 o 15 ff., c. 107, ad 2; *Ma.*, q. 1, a. 3, c.

(22) « *Cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei; unde calidum, quod magis est in actu caloris, magis calefacit* » (2, c. 21, 8).

« *Quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo* » (1, q. 42, a. 6, c.). Cfr. 2, c. 22, 3; 3, c. 55, 1, c. 58, 2, ql. 3, a. 7, c.; 1, q. 89, a. 1, c.

« *Quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota; ignis enim si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota* » (2, c. 6, 6). Cfr. 2-2, q. 141, a. 7, ad 1; 3, c. 24, ff.; *Pot.*, q. 3, a. 4, c. ff.

(23) « *Cum proprius effectus producatur ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diversae causae habentes diversas naturas et formas oportet quod habeant proprios effectus diversos* » (*Pot.*, q. 7, a. 2, c.). Cfr. 2, c. 15, 3; c. 16, 2; c. 21, 3; c. 41, 2.

(24) « *Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam* ». Unde videmus, quod forma mixti corporis habet aliam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis procedi-

tur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere: sicut anima vegetabilis plus, quam forma metalli; et anima sensibilis plus, quam anima vegetabilis: anima autem humana est ultima sensibilis in nobilitate formarum; unde in tantum sua virtute excedit materiam corporealem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus » (1, q. 76, a. 1, c.).

(25) *Pot.*, q. 2, a. 1, c.

« *Communicatio... consequitur rationem actus* ». Unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est » (1, d. 49, q. 1, a. 1, c.). Più frequentemente la comunicabilità della forma è intesa nel senso statico di universalità: « *Omnis enim forma in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit incommunicabilis est* » (*Ver.*, q. 2, a. 6, c.). Cfr. *Ver.*, q. 2, a. 5, c.; 1, q. 3, a. 2, ad 3; q. 7, a. 1, c.; ql. 7, a. 3, c.; 1, d. 19, q. 4, a. 2, c.; 2, d. 3, q. 1, a. 2, ad 2.

« *Diffundere... perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum* » (1, q. 62, a. 9, ad 2).

« *Oportet quod omne quod est in actu, aliquid aliquo modo possit esse acticum illius* » (3, d. 33, q. 1, a. 2, q. 2, c.).

b) *L'esemplarità nella dialettica discendente della causa efficiente*

Da questo concetto di azione scaturisce la formula del principio di esemplarità: « *omne agens agit sibi simile* » (26).

La dipendenza del principio di esemplarità dal principio « *unumquodque agit* », viene espressamente rilevata da S. Tommaso:

« *Agere autem, quod nihil aliud est quam facere aliquid actu, est per se proprium actus in quantum est actus. Unde et omne agens agit sibi simile* » (27).

Più che di una deduzione si tratta di una esplicitazione: dire infatti che l'efficienza è comunicazione della propria attualità è implicitamente affermare la similitudine dell'effetto alla causa. Il primo momento significa l'azione e connota l'effetto; il secondo significa l'effetto e connota l'azione.

Se quindi la causa esemplare è una causa il cui influsso consiste nel produrre un effetto simile a sè, avremo che *ogni causa efficiente è essenzialmente esemplare*. Ci troviamo cioè di fronte ad una concezione esemplaristica della causalità efficiente.

Non si tratta di una semplice distinzione nominale (28). L'efficienza dice immediatamente influsso su di un altro essere attraverso l'azione; l'esemplarità è una specificazione ulteriore, di cui sarà facile individuare la portata, fissandola nella sua posizione intermedia fra due concezioni della causalità efficiente. Si presenta sul terreno dinamico un'antimonia analoga a quella che, nello sviluppo dei problemi metafisici, si era presentata su terreno statico: come allora si trattava di comporre l'unità e la molteplicità, l'immanenza e la trascendenza reciproca degli esseri staticamente considerati, così ora nei rapporti fra causa ed effetto. La soluzione tomistica si pone, qui come altrove, ad eguale distanza dalle posizioni esclusiviste. Concezioni che possiamo vedere rappresentate nei due momenti della dialettica neoplatonica discendente: quello negativo e quello positivo.

(26) Il principio ricorre incessantemente. Oltre i testi che verremo citando nel corso del lavoro ricordiamo: 2, c. 21, 8; c. 22, 5; 2, c. 40, 2; c. 43, 8; c. 46; 3, c. 69 me; 1, q. 5, a. 3; q. 41, a. 5; q. 45, a. 6; q. 45, a. 8 ad 3; *Pot.*, q. 2, a. 2, c.; q. 7, a. 5, c.; 3, d. 23, q. 3, a. 1, q. 1, c.; 4, d. 1, q. 1, a. 4, q. 4, c.; ecc. (27) 19, 115, a. 1, c.

« *Cum omne agens agat in quantum est actu, et "per consequens" agat aliquid sibi simile...* » (*Pot.*, q. 7, a. 5, c.).

« *Omne quod agit, agit ex hoc quod est actu, "unde" oportet quod omnes quod est in actu aliquid, aliquo modo possit esse activum illius* » (3, d. 33, q. 1 a. 2, q. 2, c.).

« *De natura enim agentis est ut agens sibi simile agat, "cum" unumquodque*

*agit secundum quod actu est* » (1, c. 29 pr.).

(28) Volendo definire esattamente la distinzione tra l'esemplare naturale e l'efficiente, diremo che si tratta di una *distinctio rationis ratiocinatae minor quae viget inter conceptus eiusdem extensionis*, da non confondersi con la *distinctio rationis ratiocinatae minor quae viget inter conceptus diversae extensionis*, per es. tra l'essere e i suoi inferiori. Questa distinzione, sia pure minima, spiega come S. Tommaso parli a volte distintamente della causalità esemplare e della efficiente. Sarebbe errato ritenere che la causa esemplare corrisponda in tali casi all'esemplare statico. A questo non compete l'appellativo di causa.

La concezione della causalità implicata nella teologia neoplatonica negativa viene così descritta dal Gilson:

« Dans une doctrine de l'Être, l'inférieur n'est qu'en vertu de l'être du supérieur. Dans une doctrine de l'Un, c'est au contraire un principe général que l'inférieur n'est qu'en vertu de ce que le supérieur n'est pas: en effet le supérieur ne donne jamais que ce qu'il n'a pas, puisque pour pouvoir donner cette chose, il faut qu'il soit au-dessus d'elle » (29).

Ma anche senza giungere all'incommensurabilità di causa ed effetto, si potrebbe contestare l'immanenza dell'effetto nella causa limitandosi ad esigere in questa un'attitudine ad agire che non importasse la precontinenza dell'effetto.

Il dissidio tra questa concezione e quella tomista emerge dagli innumerevoli testi che affermano il carattere comunicativo della causalità e la similitudine dell'effetto alla causa. La concezione esemplaristica della causalità importa immanenza reciproca di causa ed effetto (30).

Ma l'equivocità delle formule potrebbe suggerire un'interpretazione esasperata di questa immanenza, tale da sacrificare la trascendenza. È l'interpretazione che corrisponde alla teologia affermativa del Neoplatonismo, in cui la causalità è concepita come un irradiare di sole splendente, un traboccare di calice ricolmo. E, in altri termini, proiettata su un orizzonte metafisico la concezione democritea dell'efflusso fisico, per sfuggire alla quale i Motekallemine erano caduti nell'occasionalismo più intransigente: una partecipazione dinamica fisicisticamente intesa, in cui cioè la comunicazione di perfezione viene concepita come una mutazione della causa e la similitudine dell'effetto alla causa come unità numerica (31).

Si noti il significato nuovo che viene ad assumere in questa prospettiva il principio eleatico « *ex nihilo nihil fit* ». Questo principio subisce in ambiente

(29) *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pag. 42.

(30) « Effectus... dicitur esse in causa dupliciter. Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis... Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem » (Ver., q. 27, a. 7, c.).

Si presentano però in S. Tommaso alcuni testi riguardanti la causalità equivoca e la similitudo vestigi, i quali sembrano contentarsi di una proporzione tra la causa e l'effetto. Li esamineremo a suo luogo.

(31) « Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem earundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in lib. de Gen.: se-

queretur enim quod "corpus non pateretur per totum": et quod "quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit", quae sunt manifeste falsa » (1, q. 115, a. 1, c.).

« Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum; sed quia virtute caloris quae est in corpore calefacienti, "alius calor numero" fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum » (3, c. 69 ff.).

tomistico un processo di precisazione. Sul piano della causalità intrinseca ammette la grande eccezione dell'azione creativa, che produce appunto *ex nihilo sui et subiecti*. Sul piano invece della causalità estrinseca non ammette nessuna eccezione, in quanto lo si può considerare come una formulazione del principio di causalità. È a questo punto che l'esemplarità porta un contributo nuovo. Dove infatti ci si accontenti di una generica proporzionalità tra la causa e l'effetto, l'*ex nihilo* andrà inteso in senso generico: perchè qualcosa venga all'essere, bisogna che una cosa gli preesista. Dove invece si esiga la precontinenza dell'effetto nella causa, l'*ex nihilo* andrà riferito specificamente alla perfezione dell'effetto: perchè qualcosa venga all'essere bisogna che questa cosa preesista in qualche modo a se stessa. *Non si dà nell'essere novità assoluta.*

c) *L'esemplarità nella dialettica discendente della causa finale*

Analizziamo ora invece l'aspetto finalistico del principio di diffusione dell'atto. Il fine si può considerare o in rapporto alla tendenza che sollecita o in rapporto all'azione che determina. Dal primo punto di vista avremo che « *omne ens tendit in finem efficiendum* » e più precisamente « *omne ens tendit ad efficiendum sibi simile* ». Dal secondo avremo che « *omne agens agit propter finem (efficiendum)* » e più precisamente che « *omne agens agit ad efficiendum sibi simile* ».

Le tendenze di ogni essere vanno distinte in due tipi: le egoistiche e le altruistiche, secondo che sono orientate verso il bene del loro soggetto o di un altro essere. Ogni essere tende a conservare la perfezione che possiede e ad acquistare quella che non possiede, ma di cui è capace (*potentia clamat ad actum*). Bisognerà quindi distinguere il fine che ogni essere di fatto realizza con la sua natura e il fine cui questa natura è orientata: conveniamo di chiamare « costitutivo » il primo e « perfettivo » il secondo (32).

La tendenza a conservare il bene costitutivo, comune a tutti gli esseri, non provoca nessun dinamismo nel proprio soggetto; la tendenza invece a conquistare il bene perfettivo, propria di quegli esseri finiti il cui atto non esaurisce la capacità della potenza soggettiva, è una tendenza dinamica. Tendenza che, destinata negli esseri non viventi a rimanere puramente recettiva, trapassa invece all'attività nei viventi, capaci di operazione perfettiva del loro soggetto. Questa attività scaturisce da un'indigenza di perfezione orientando l'essere verso un bene capace di saturarla. Tale bene potrà essere un *finis obtinendus* o un *finis efficiendus*, secondo che esista già in natura o meno. Nel secondo caso è *efficiendus* rispetto alla causa efficiente, ma rispetto

(32) « *Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum. Et rursus bonum subsequitur ad hominem, in*

*quantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis* » (1, q. 93, a 9, c.).

alla causa materiale, quando naturalmente questa causa si dia, sarebbe più esatto denominarlo *recipiendus*. La denominazione *efficiendus* è però giustamente preferita, perchè è muovendo l'efficiente che il fine acquista carattere di causa; carattere che non gli compete invece in quanto si limita a sollecitare la potenza passiva.

L'azione del *finis obtinendus* non ha, come tale, carattere esemplaristico, dal momento che non muove alla produzione. Del *finis efficiendus* diremo a proposito dell'attività transitiva.

Transitiva è l'attività che, scaturita da una sovrabbondanza di perfezione, trabocca sugli esseri imperfetti. La tendenza a quest'azione è implicata, come la capacità, nella natura stessa dell'atto: « *omne ens tendit ad agendum* »; che è quanto dire: « *omne ens tendit in finem efficiendum* » (33). Se però la tendenza all'azione è iscritta nel cuore dell'atto, essa non diviene nel tomismo — a differenza del Neoplatonismo — una tendenza necessitante; appunto perchè radicata nella perfezione dell'essere, la tendenza all'azione non può diventare un vincolo dell'essere stesso. Ma non si tratta di una generica tendenza ad agire: si tratta propriamente, ed eccoci in clima esemplaristico, di una tendenza a comunicare sè stesso: « *bonum est diffusivum sui* ». In altri termini: « *omne ens actu tendit ad efficiendum sibi simile* ».

È in quanto tende a comunicare sè stesso che l'atto tende ad agire. Il rapporto tra la tendenza attiva ed il *finis efficiendus* si esprime quindi in termini esemplaristici.

L'analisi dell'azione ci rivela che non solo ogni essere tende ad agire, ma che l'azione non è intelligibile, se non in quanto comandata da questa tendenza: « *omne agens agit propter finem* ». Ora la tendenza dell'agente al fine non sarebbe giustificata se nell'agente non preesistesse una similitudine dell'effetto (34). Il rapporto tra l'azione e il *finis efficiendus* si esprime quindi anch'esso in termini esemplaristici: *omne agens agit ad efficiendum sibi simile*. Il fine-esemplare della causa efficiente è causa finale-esemplare dell'effetto (35).

Il principio di esemplarità può essere visto, oltre che dal punto di vista

(33) « *Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem aut ad actionem: quia unumquodque, in quantum est actu, agit* » (1, q. 5, a. 5, c.).

(34) « *Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet, sed etiam ut "proprium bonum in alia diffundat", secundum quod possibile est* » (1, q. 19, a. 2, c.).

(35) « *Cum enim omne agens intendat suam "similitudinem" in effectum inducere, secundum quod effectum capere potest...* » (2, c. 45 pr.).

« *Omne agens intendit "assimilare" sibi patiens secundum quod potest* » (Ver., q. 5, a. 9, ad 9).

« *Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut "similitudinem" suae formae in alterum "inducat"; sicut finis ignis calefacientis est, ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis aedificatoris est ut inducat similitudinem suae artis in materia* » (2-2, q. 123, a. 7, c.).

« *Forma generati non est finis generationis nisi in quantum est similitudo formae generantis quod suam "similitudinem communicare" intendit* » (1, q. 44, a. 4, ad 2). Cfr. 1, q. 15, a. 1.

della causa, anche da quello dell'effetto: « *effectus tendit in similitudinem agentis* ». In questo senso l'agente è il fine dell'effetto: *forma generantis est finis generationis* (36). Non si tratta qui nè di *finis efficiendus* nè di *finis consequendus*, ma di un nuovo membro che viene a completare la divisione: il *finis imitandus*.

In conclusione, il rapporto finalistico rivela implicanze esemplaristiche considerato dal punto di vista della causa come da quello dell'effetto. Dal punto di vista della causa tali implicazioni si riscontrano non nel *finis consequendus* ma nel *finis efficiendus*: sia in rapporto alla tendenza che sollecita (*omne ens tendit ad efficiendum sibi simile*) sia in rapporto all'azione che determina (*omne agens agit ad efficiendum sibi simile*). Dal punto di vista dell'effetto queste implicazioni si concretano nel *finis imitandus* (*effectus tendit in similitudinem agentis*).

#### d) Limiti del principio di esemplarità

Rimangono ora da segnalare due limitazioni del principio d'esemplarità: esso si riferisce unicamente alla causa per *se*, non alla causa per *accidens*; ed alla causa principale, non alla causa strumentale.

Anzitutto il principio di esemplarità si riferisce alla causa per *se* e non alla causa per *accidens* (37). L'agente tende attraverso l'azione a produrre

(36) « *Agens dicitur esse finis effectus in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generantis est finis generationis* » (3 c. 19, 2).

(37) S. Tommaso si pone l'obiezione seguente: « *Præterea effectus habet similitudinem in sua causa; quia omne agens agit sibi simile. Sed similitudo mali non præexistit in bono. Ergo bonum non est causa mali* ».

E risponde: « *Obiectio illa procedit de "causa per se"; in tali enim causa præexistit similitudo effectus. Sic autem bonum non est causa mali, ut dictum est, sed per accidens* » (Ma., q. 1, a. 3, 2). Nel corpo dello stesso articolo aveva infatti affermato: « *Omnis "effectus per se" habet aliquam similitudinem suae causae* ». Cfr. 1, q. 13, a. 1, c.

Per intendere la portata di questa limitazione si tengano presenti i diversi significati che in S. Tommaso ha l'espressione *causa per accidens*.

« *Sciendum autem est quod aliquid potest dici causa per accidens alterius dupliciter. Uno modo "ex parte causae" quia scilicet illud quod accidit causae dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa domus. Alio modo "ex parte effectus"; ut scilicet aliquid dicatur cau-*

*sa per accidens alicuius quod accidit ei quod est effectus per se. Quod quidem potest esse tripliciter: uno modo quia, "habet ordinem necessarium ad effectum" sicut remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum... Unde removens prohibens dicitur movens per accidens. Alio modo quando accidens "habet ordinem ad effectum non tamen necessarium" nec ut in pluribus, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad fossionem in terra. Et hoc modo fortuna et casus dicuntur causae per accidens. Tertio, quando "nullum ordinem habent nisi forte secundum existimationem" sicut si aliquis dicat se esse causam terraemotus, quia eo intrante domum accidit terraemotus » (5, L. 3 me., n. 789). Altri testi sviluppano l'uno o l'altro punto della divisione. La linea centrale della divisione si ritrova frequentemente. Per es.: Ma., q. 1, a. 3, ad 14; 1, d. 46, q. 1, a. 2, ad 3.*

La causa per *accidens ex parte effectus* si divide ulteriormente.

« *Aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei "ut in paucioribus" et "raro"; et tunc agens dum intendit effectum per se non oportet quod aliquomodo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens concomi-*

qualcosa di simile a sè: ma nella misura in cui esula dalla tendenza dell'agente, l'effetto sfugge a questa assimilazione.

Questa determinazione del principio d'esemplarità spiega perchè, come diremo, nella definizione dell'esemplare debba entrare l'*intentio agentis*.

Ne deriva che essendo l'effetto e non l'azione che l'agente intende *per se* è l'effetto e non l'azione che si assimila all'agente (38).

Ma il caso tipico di causalità *per accidens* è l'origine del male dal bene. Dal punto di vista esemplaristico questo fenomeno sembra inspiegabile. Se ogni agente tende a produrre qualcosa di simile a sè, essendo l'agente perfetto e quindi buono, non dovrebbe derivarne che il bene.

Ed è vero: il male è estraneo alla tendenza dell'agente. Tuttavia esso può derivarne come effetto secondario, in quanto la presenza d'una forma importa necessariamente l'espulsione della forma contraria (*ex virtute agentis*); oppure come effetto primario, non però del bene in quanto tale ma del bene in quanto parzialmente deficiente (*ex defectu agentis*); oppure come effetto primario di un bene anche perfetto, non dovuto però al bene stesso ma a

*tatur effectum principaliter intentum "semper", vel "ut in pluribus"; et tunc accidens non separatur ab intentione entis agentis» (Ma., q. 1, a. 3, ad 15; cfr. 2, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2).*

Altra divisione della causa *per accidens* *ex parte effectus*:

«Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali *per accidens* intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui in quantum scilicet bonum est causa aliquius boni cui accidit quaedam privatio

*quae dicitur malum. Licet autem aliquando "actio causae pertingat ad ipsum effectum" qui est *per accidens* sicut effodiens sepulcrum per suam effossionem invenit thesaurum; non tamen hoc est semper verum; operatio enim aedificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male accidat» (Ma., q. 1, a. 3, ad 14).*

Avremo in conclusione la seguente divisione della causa *per accidens*:

<i>causa per accidens</i>			
<i>ex parte causae</i>		<i>ex parte effectus</i>	
<i>accidit causae per se</i>		<i>accidit effectui per se</i>	
<i>nihil operatur ad effectum</i>		<i>causa vero</i>	
<i>habet ordinem ad effectum</i>		<i>non habet ordinem ad effectum</i>	
<i>sed praeter intentionem</i>		<i>nisi forte secund. existimationem</i>	
<i>causa attingit</i>		<i>coniungitur effectui per se</i>	
<i>effectum ipsum</i>	<i>aliquid ipsi coniunctum</i>	<i>necessario</i>	<i>non necessario</i>
	<i>(occasio)</i>	<i>removens prohibens</i>	
		<i>(conditio)</i>	
		<i>ut in pluribus</i>	<i>ut in paucioribus</i>
			<i>(casus seu fortuna)</i>

(38) «Omne autem faciens causat ipsam factionem in hoc quod factum est; nec oportet esse assimilationem factionis

*ad facientem, sed facti ad facientem, quia ad hoc est intentio facientis» (4, d. 8, q. 2, a. 1, q. 3, ad 1).*

resistenza che la materia oppone alla sua azione (*ex defectu materiae*). In ogni caso, il bene è causa del male *per accidens*, non *per se* (39).

Seconda limitazione del principio d'esemplarità: esso non si applica alla causa strumentale, ma alla causa principale. Perchè la causa strumentale, formalmente considerata, non agisce in virtù della sua propria forma, ma in virtù della forma della causa principale, intenzionalmente presente nello strumento (40).

Si può tuttavia parlare di una similitudine dell'effetto alla causa strumentale. Va distinto, com'è noto, nell'azione dello strumento tomisticamente intesa, un duplice aspetto: l'azione in quanto proviene dalla forma intenzionale e in quanto proviene dalla forma propria dello strumento, cui compete una causalità dispositiva (41).

L'effetto rivelerà a sua volta un duplice aspetto: secondo che lo si consideri dipendente dalla forma intenzionale o da quella propria dello strumento. L'effetto nella misura in cui è prodotto dalla forma propria dello strumento è simile a quella forma stessa; nella misura invece in cui è prodotto dalla forma della causa principale è simile allo strumento in quanto portatore intenzionale di quella forma, che è presente in lui « *per modum cuiusdam effluxus* » (42).

In una parola, l'effetto si assimila alla causa, sia essa principale o strumentale, nella misura in cui è causa.

Di conseguenza, è l'effetto proprio ad una specie di causa, non l'effetto che essa ha in comune con altre specie, che si assimila alla causa. Infatti

(39) « *Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens... Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectum agentis, causatur quandoque ex virtute agentis; quandoque autem ex defectu ipsius vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio: sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris, vel aquae... Sed, si sit defectus in effectum proprio ignis puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii... vel ex indispotione materiae quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum, quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere » (1, q. 49, a. 1, c.). Cfr. a. 3, ad 5; 1-2, q. 75, a. 1, c.; 2, d. 1, q. 1, ad 2; d. 34, a. 3, c.; ad 1; ad 5; d. 36, a. 1, c.; 2, c. 41, 7; 3, c. 10; 3, c. 10, c. 13, c. 85; c. 107, 2; Pot., q. 3, a. 6, c.; ad 2;*

ad 3; Ma., q. 1, a. 2, ad 6; a. 3, c.; Comp. Theol., c. 117.

(40) « *Causa autem est duplex, scilicet instrumentalis et principalis. In principali quidem causa est aliquid, "secundum similitudinem formae" vel eiusdem speciei si sit causa univoca: puta cum homo generat hominem vel ignis ignem; vel secundum aliquam excellentiorem formam si sit agens non univocum: sicut sol generat hominem. In causa autem instrumentali est aliquis effectus "secundum virtutem quam recipit instrumentum a causa principali" in quantum movetur ab ea...* » (Ma., q. 4, a. 3, c.). Cfr. 3, q. 62, a. 1, c.; 4, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1, ad 3; ad 4; d. 12, q. 1, a. 2, q. 2, ad 1; d. 19, q. 1, a. 2, q. 1, c.; Ma., q. 1, a. 3, ad 14.

(41) 1, q. 45, a. 5, c.; 3, q. 62, a. 1, ad 2; 4, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1, c.; d. 44, q. 3, a. 3, q. 3, c.; 2, c. 21, 6; 3, q. 100, 2; Ver., q. 26, a. 1, c.; ad 1; ql. 3, a. 23, c.

(42) Ver., q. 28, a. 1, c.

l'effetto deve essere simile alla forma propria della causa principale. Ora l'effetto comune a nature diverse non può essere simile alla forma loro propria. Dunque queste nature non ne sono cause principali, ma lo producono in virtù d'una causa superiore di cui esso è effetto proprio (43).

Valorizzando queste precisazioni potremo formulare il principio di esemplarità: *omne agens per se, in quantum agens, agit sibi simile*.

Ci sembra pertanto di poter concludere alla centralità del motivo esemplaristico nella concezione tomistica della causalità. Non solo nel senso che « *exemplar incidit in idem numero cum agente et fine* » (44), ma soprattutto nel senso che la causalità dell'efficiente, del *finis efficiendus* e del *finis imitandus* si esplicano in forma esemplaristica. La concezione tomistica della causalità è quindi essenzialmente esemplaristica.

#### e) Giustificazione della dialettica causale discendente

L'analisi che abbiamo compiuta è consistita in una chiarificazione anziché in una dimostrazione. Infatti, come osserva il De Finance, una dimostrazione del principio di diffusione dell'atto, come del principio di esemplarità che ne deriva, si cercherebbe invano in S. Tommaso:

« *Cette donnée est pour S. Thomas tellement première, qu'il n'en essaie même pas une démonstration. Il se contente de quelques manœuvres sommaires* » (45).

Per conto suo il De Finance propone la dimostrazione seguente:

« *Mais si l'on voulait tenter, ce que Saint Thomas n'a pas fait, une démonstration plus radicale du principe de la diffusion de l'acte, peut-être faudrait-il partir de l'expérience réflexive, où l'esprit perçoit avec évidence la présence de l'autre en lui. Peut-être serait-il possible de démontrer que cette communication "intentionnelle" suppose comme condition une communication ontologique: la commune dépendance de l'être et de l'esprit à l'égard de la réalité qui fonde, en les transcendant tous deux, le domaine de l'être de nature et celui de l'être dans la pensée: "ipsum esse subsistens" qui est à la fois "ipsum intelligere subsistens" et "ipsum intelligi subsistens" » (46).*

(43) « *Cum aliquae causae effectus diversos producentes communicant in uno effectu, praeter diversos effectus oportet quod illud commune producant ex virtute alicujus superioris causae cujus illud est proprius effectus. Et hoc ideo, quia cum proprius effectus producat ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diversae causae habentes diversas naturas et formas oportet quod habeant proprios*

*effectus diversos. Unde si in aliquo uno effectu conveniunt, ille non est proprius alicujus earum, sed alicujus superioris, in cujus virtute agunt* » (Pot., q. 7, a. 2, c.).

(44) 3, d. 27, q. 2, a. 4, q. 3, ad 4; cfr. 4, d. 1, q. 1, a. 4, q. 4, ad 3; Ver., q. 21, a. 4, c.

(45) Op. cit., p. 72.

(46) Op. cit., p. 73.

Confessiamo di non scorgere la forza di questo argomento. Dato pure, non concesso, il valore dell'ascesa dalla complessità bipolare della conoscenza umana alla semplicità della conoscenza divina, troviamo forzato il passaggio ulteriore alla tendenza e capacità diffusiva dell'atto.

Altro notevole tentativo è quello compiuto dal P. Dezza S. J. (47), e, con più ampi sviluppi, dal Van Steenberghen (48).

L'argomento si può sintetizzare in questi termini:

Il potere di agire è proprio dell'ente in atto: infatti solo l'ente in atto può agire.

Ora una proprietà non si può mai separare dal suo soggetto.

Dunque il potere d'agire non si può mai separare dall'ente in atto.

Ma ci pare che questo argomento giochi sull'ambiguità del concetto di proprietà. Proprietà può infatti significare:

1) Ciò che compete unicamente a una determinata essenza, ma non a tutti gli individui che realizzano questa essenza: in questo senso fare l'ingegnere è una proprietà dell'uomo (*convenit soli subiecto sed non omni*).

2) Ciò che compete agl'individui che realizzano quest'essenza, ma non ad essi soli: in questo senso è proprietà dell'uomo essere corporeo (*convenit omni sed non soli*).

3) Ciò che compete a tutti e soli gl'individui che realizzano questa essenza: in questo senso è proprio dell'uomo il potere astrattivo (*convenit omni et soli*).

Ora nell'argomentazione in esame il termine proprietà assume nella minore e nella conclusione il terzo significato. Nella maggiore assume ancora il terzo oppure il primo? Se il terzo, si affermerebbe nella maggiore precisamente ciò che si deve provare; se il primo, l'argomento passa illecitamente dal fatto che il potere di agire compete *unicamente* all'ente in atto al fatto che esso gli compete *necessariamente*.

Noi distingueremmo nel principio di diffusione dell'atto un duplice aspetto: la natura esemplaristica dell'azione e la tendenza e capacità dell'atto a diffondersi. La prima affermazione ci sembra doversi fondare ultimamente sul principio di ragion d'essere: si tratta cioè di giustificare l'origine di questa perfezione che dall'agente è comunicata all'effetto: e non si vede che questa origine possa giustificarsi adeguatamente se non in quanto la perfezione prodotta si trovi in qualche modo presente nella causa. L'affermazione invece della capacità e tendenza dell'atto a diffondersi ci sembra presentare una tale radicalità che o se ne coglie immediatamente il valore o non lo si coglierà attraverso nessuna dimostrazione. Si tratta cioè, nel pensiero di S. Tommaso, di una proposizione *per se nota quoad nos*.

(47) DEZZA P., *Metaphysica generalis*, Roma, Univ. Greg., 1948, p. 137.

(48) VAN STEENBERGHEN F., *Ontologie*, Louvain, Institut Supérieur, 1946.

Dalla fusione della dialettica ascendente e della dialettica discendente sorge la dialettica causale mista. Più che prospettare una nuova dialettica, intendiamo qui unicamente classificare alcuni tipi di complesse formule causali che non si esauriscono nè nella dialettica ascendente, nè nella dialettica discendente. Esse infatti affermano da un lato l'esistenza della causa efficiente (dialettica ascendente) e ne individuano d'altro lato la natura (dialettica discendente).

Affinchè queste formule presentino un significato esemplaristico è necessario che nel loro momento ascendente esse siano aperte ad uno sviluppo in senso esemplaristico; e che nel loro momento discendente attuino questo sviluppo. Mancando la prima condizione, partendosi cioè dall'aspetto esistenziale e non quidditativo del concreto, l'esigenza esemplaristica sarà attribuita al soggetto materialmente, non formalmente. Mancando la seconda, sviluppandosi cioè l'analisi della causa in funzione della pura efficienza, la formula non potrà dirsi esemplaristica.

Possiamo distinguere due tipi di formule esemplaristiche, secondo che pongono in rilievo il momento ascendente o discendente della dialettica. Si tratta però di sfumature che non ne pregiudicano la sostanziale equivalenza.

Pongono in rilievo il momento ascendente le formule che partono dal finito o dal molteplice: « *Ens finitum habet causam exemplarem* »; « *ubi dantur duo similia oportet quod aut unum sit causa exemplaris alterius aut ambo causentur ex una causa exemplari* », sintetizzate nella formula « *ens per participationem habet causam exemplarem* ».

Specificamente al divenire si riferisce la formula « *Nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu* », su cui S. Tommaso fonda il « *quidquid movetur* ». In tanto questo passaggio è legittimo in quanto il principio « *nihil reducitur* » non esiga solo che la causa sia in atto, ma ancora che possenga in atto precisamente quella perfezione che comunicherà: che cioè produca, esemplaristicamente, qualcosa di simile a sè (49). Il principio « *quidquid movetur* » radica quindi anch'esso nella concezione esemplaristica della causa efficiente.

Siccome però il termine « esemplare » richiama immediatamente la similitudine della causa e non la superiorità; così si può prospettare una formula

(49) « *De potentia... non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut "calidum" in actu, ut ignis, facit lignum, quod est "calidum" in potentia, esse actu "calidum", et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu, et potentia "secundum idem", sed solum se-*

*cundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat se ipsum: omne ergo, quod movetur, oportet ab alio moveri* » (1, q. 2, a. 3, c.).

che porti l'accento su questo secondo aspetto: « *imperfecta a perfectioribus causantur* ».

Pongono in rilievo il momento discendente le formule del tipo: « *quod est maxime tale in aliquo genere est causa exemplaris eorum quae sunt illius generis* ».

g) Cenni storici

Il principio « *unumquodque agit secundum quod est actu* » è di origine aristotelica (50): in Aristotele però esso significa unicamente che l'azione si fonda sull'atto, non che ogni atto abbia la capacità di tradursi in azione. Infatti il Motore Immobile non può esercitare una causalità efficiente che ne contaminerebbe la purezza. Per Aristotele quindi atto ed azione non sono correlativi: l'agire non è trascendentale.

Aristotelica è inoltre la determinazione in seno al concreto del principio di attività: *omne agens agit per suam formam* (51). Aristotelico ancora il principio d'esemplarità « *omne agens agit sibi simile* » (52) e quindi la concezione esemplaristica della causalità efficiente e finale.

Del principio d'esemplarità Aristotele vede un'applicazione nella vita conoscitiva, espressa nel principio *simile dissimili cognoscitur* (53), gettando così i germi d'una metafisica della conoscenza fondata sulla causalità esemplare.

Aristoteliche le distinzioni, sebbene non applicate esplicitamente alla causa esemplare, tra *causa per se* e *causa per accidens* (54), causa principale e causa strumentale (55).

Finalmente, per quanto riguarda la dialettica mista è aristotelico sia il principio *nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu* sia la sua applicazione fondamentale nel principio « *quidquid movetur ab aliquo movetur* » (56).

Uno dei caratteri fondamentali per cui il neoplatonismo si oppone al platonismo puro è il rilievo ch'esso ha dato al dinamismo dell'essere. E come alcune intuizioni del platonismo erano destinate ad influenzare decisamente la speculazione metafisica nell'ordine statico, così alcune intuizioni del neoplatonismo nell'ordine dinamico. Tale è il principio « *bonum est diffusivum sui* » che, derivato da Plotino e da Proclo, viene immesso nel pensiero

(50) *De gener. et corr.*, I, II, c. 9 (vol. II, p. 464, 12; ed. Firmin Didot); *Natur. ausc.*, I, VIII, c. 5 (II, 352, 24); *De anim. gener.*, I, II, c. 2 (III, 349, 1).

(51) *De gener. et corr.*, loc. cit.

(52) *Met.*, VI, c. 10 (II, 546); *Rhetor.*, I, I c. 4 (I, 319, 34); *De gener. et corr.*, I, I c. 7.

(53) *De anima*, I, I, c. 2 (III, 434, 26; 435, 22; 434, 30); I, I, c. 5 (III, 442, 17);

*Met.*, I, II, c. 4 (II, 496, 10).

(54) *Natur. ausc.*, I, II, c. 3 (II, 265, 9); c. 5 (267, 18, 24; 268, 6); c. 6 (269, 19); *Met.*, I, II, c. 2 (515, 52).

(55) *Met.*, XI, c. 6 (II, 604, 17 ss.); VIII, c. 8 (II, 570, 7 ss.); c. 4-5 (II, 349, 54 ss.); *De An.*, II, c. 5 (III, 451, 7 ss.).

(56) *Mor. Endem.*, VII, c. 9 (II, 230, 8 ss.); *De anim. gener.*, V, c. 8 (III, 430, 24 ss.).

medievale attraverso il *liber de causis* e lo Pseudo Dionigi: esso non sembra affermare unicamente l'attitudine, ma un impulso necessario dell'essere ad agire. Tale concezione del dinamismo del bene, almeno nel suo momento supremo, la donazione trinitaria, rimane operante nei Maestri francescani Alessandro di Hales e S. Bonaventura (57).

Viceversa Scoto ritorna in certo senso alla posizione aristotelica: non in quanto contesti il potere di agire al Primo Motore, ma in quanto non considera questo potere essenziale all'atto (58). Suarez mantiene invece fede a S. Tommaso, sebbene il principio nell'accezione tomista sia da lui raramente applicato (59).

Rimangono così distinti, nei confronti del principio « *unumquodque agit* », tre atteggiamenti: l'atteggiamento aristotelico, secondo cui il principio afferma che il potere di agire presuppone l'atto, ma l'atto non importa il potere di agire; l'atteggiamento neoplatonico secondo cui l'atto importa non solo il potere ma anche la necessità di agire, almeno nei gradi supremi; l'atteggiamento tomista secondo cui l'atto importa il potere ma non la necessità di agire.

Sul principio *omne agens agit sibi simile* già presente nello Pseudo Dionigi (60) l'accordo è più completo tra gli scolastici: lo si trova nettamente affermato da Alberto M. (61), S. Bonaventura (62), Scoto (63), Suarez (64). La concezione esemplaristica della causalità efficiente e finale appartiene quindi al patrimonio dottrinale della scolastica.

(57) DE FINANCE, *Op. cit.*, pp. 65-67.

(58) 1, d. 17, q. 3, n. 20; 1, d. 3, q. 6, n. 15; 1, d. 30, q. 2, n. 7; 2, d. 1, q. 1, n. 5; *Report.*, 1, d. 2, q. 1, n. 1; (Quaracchi).

Il testo seguente è di particolare interesse:

« Cum probatur prima propositio primo quia propria forma dat esse, ergo dat agere, nego consequentiam; "multae enim sunt formae dantes esse, quae non sunt activae", et ita nulla modo dant actum secundum; et talis est paternitas, sicut et filiatio. Quae autem sit ratio quare quaedam formae sunt activae et quaedam non, difficile est assignare rationem communem; quia aliquae formae substantiales, sunt activae, et aliquae qualitates sunt activae, aliquae autem formae substantiales non sunt activae; et tamen plus conveniunt qualitates et qualitates in aliquo conceptu communi quam qualitates et substantiae. Similiter aliquae formae substantiales imperfectiores sunt activae sicut elementares et perfectiores non sunt activae, sicut mixtorum, sicut forma lapidis, et aliorum inanimatorum; aliquae etiam mixtorum et imperfectorum sunt communicativae, sicut

*animatorum, aliquae tamen perfectiores non sunt communicativae sicut, sicut formae corporum coelestium et formae angelicae. Non igitur videtur ratio, quare aliquae formae in communi sunt activae, et aliquae non, sicut in speciali non videtur aliqua ratio, quare calor est calefactivus. Ita etiam videtur quod omnes formae de genere quantitatis, et omnes relationes, de quibus est modo sermo, non sunt activae. Et de omnibus talibus non valet consequentia si dant actum primum, ergo et secundum » (1, d. 7, q. un., ad 2, p. 568).*

(59) *De Verbo Inc.*, In III P., q. 1, a. 16 (XVII, 34).

(60) *Div. Nom.*, c. 2, l. 8; c. 9, l. 6).

(61) *Summa de creat.*, 2, q. 16, a. 3, 15.

(62) 1, d. 36, a. 3, q. 2; 4, d. 44, q. 2, a. 3, q. 2.

(63) Sebbene sembri talora negare il valore universale del principio, in realtà egli lo accetta a condizione che tra le similitudini s'includa anche la similitudine eminenziale (1, d. 7, n. 587, c.).

(64) SUAREZ, *Disp.*, vol. XXV, 669; d. 18, sect. 9, 5.

« Quo fit ut dissimilitudo in termino ac-

#### 4. — L'esemplarità nella dialettica ascendente statica

Dobbiamo qui un cenno ad un altro tipo di dialettica ascendente: quella dell'*esemplarità statica*. Sebbene su di essa non porti specificamente il nostro studio, ci pare necessario occuparcene rapidamente, sia per integrare la visione, sia per fissare alcune premesse indispensabili all'interpretazione della quarta via.

L'originalità di questa dialettica nei confronti della dialettica causale va riposta nel fatto che essa non stabilisce tra i termini un rapporto di dipendenza, ma semplicemente di similitudine.

La fondamentale difficoltà dal punto di vista storico è sollevata dal fatto che questi principi sono indubbiamente suscettibili nella sintesi tomista di una interpretazione dinamica. Si tratta quindi di provare che i testi giustificano, oltre l'interpretazione dinamica, anche un'interpretazione statica.

Ci è parso molto rivelativo al riguardo l'esame dei diversi articoli in cui S. Tommaso dimostra « *quod angeli non habent corpora naturaliter sibi unita* », che, in altri termini, esistono delle forme sussistenti (65).

Gli argomenti fondamentali che S. Tommaso adduce a sostegno della sua tesi si possono trovare raccolti nel secondo libro del C. G. al cap. 91. Sono otto argomenti. Fatta eccezione dell'ultimo, fondato sul moto dei cieli ed il motore che esso invoca, gli altri ci sembrano tutti indipendenti dalla causalità.

L'argomento quinto, « *omnes naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur: aliter enim esset universum imperfectum* », importa una particolare visione dell'universo che suppone l'esistenza di Dio ordinatore. Appartiene quindi piuttosto alla dialettica discendente.

La dialettica statica ascendente comanda invece gli altri argomenti. C'interessa esaminarli per coglierli in atto le varie formulazioni del principio di esemplarità. Essi partono da molteplici aspetti del composto umano:

a) L'imperfezione dello spirito umano: da cui si conclude all'esistenza di spiriti perfetti nel loro ordine, in forza del principio: « *ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo* » (formula I) (66).

*tionis non possit esse de ratione causae efficientis, cum potius intentio agentis sit reddere passum sibi simile. Quod si id interdum perfecte non assequitur, provenit ex imperfectione effectus, et haec aliquando oritur ex debili virtute agentis, quod non potest vincere resistantiam passi; aliquando ex incapacitate passi et nobiliori virtute agentis, quod universale est, seu causa aequivoca agens per formam superioris or-*

*dinis, quam effectus non potest secundum eandem rationem recipere, et ideo fit similis secundum aliquam analogiam, vel rationem communem, non vero perfectam.*

(65) I, q. 1, a. 1; 2, c.; Pot., q. 6, a. 6; Ma., q. 16, a. 1; Spir., a. 5.

(66) La distinzione degli argomenti va ricercata nel diverso indizio d'imperfezione che essi scoprono nel composto umano. L'argomento 4° lo scorge, sul piano dell'es-

b) La separabilità *per accidens* dello spirito dal corpo umano: da cui si conclude all'esistenza di spiriti separati per sè dalla materia, in forza del principio « *quod est per se oportet esse prius eo quod est per accidens* » (formula II) (67).

c) La non-essenzialità della composizione, nel senso che non è essenziale allo spirito come tale l'unione al corpo; da cui si conclude all'esistenza di spiriti separati in forza del principio (non chiaramente formulato in questo luogo, ma in un testo parallelo): « *Semper... ubi invenitur aliquid alicui coniunctum non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud sine illo invenitur* » (formula III) (68).

sere, nel fatto che *formae quae sunt in materiis sunt actus imperfecti quia non habent esse completum*. L'argomento 7° invece lo scorge, sul piano dell'agire, nel carattere astrattivo dell'intelligenza umana: « *Intelligere autem, cum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore nisi in quantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi* ».

L'argomento è ripreso sia sotto la prima, sia sotto la seconda forma. Sotto la prima:

« *Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platoniorum; "oportet enim ante esse determinatum et particulatum praexistere aliquid non particulatum"; sicut si ignis natura particulariter et quodammodo participative invenitur in ferro oportet prius inveniri naturam in eo quod est per essentiam ignis; unde, cum esse et reliquae perfectiones et formae inveniantur in corporibus quasi particulariter, per hoc quod sunt in materia receptae, oportet praexistere aliquam substantiam incorpoream, quae non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in se habeat* » (Pot., q. 6, a. 6, c.).

Sotto la seconda:

« *Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere inveniat id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Reliquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem* (Spi., a. 5, c.). *Quod enim accidit aliquae naturae non invenitur universaliter in natura illa: sicut habere alas quia non est de ratione animalis non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae, ut infra patebit, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis, in quantum huius-*

*modi. Sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta, et in potentia existens in genere intellectualium; non habens in sua natura plenitudinem scientiae sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra dicitur. "In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum oportet praexistere aliquid perfectum in genere illo". Sunt igitur aliquae substantiae perfectae, intellectuales, in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus* ». (1, q. 51, a. 1 c.).

(67) « *Ostensum est enim supra corporibus corruptis intellectus substantiam quasi perpetuam remanere. Et, siquidem substantia intellectus quae remanet sit una omnium, sicut quidam dicunt, de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse, a corpore separatam; et sic habetur propositum quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animae intellectivae remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere, praesertim cum ostensum sit quod animae non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens, cum naturaliter sint formae corporum: "eo autem quod est per accidens oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales animabus secundum naturas priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere"* ».

(68) « *Omne quod est de ratione generis oportet de ratione speciei esse; sunt autem quaedam quae sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis, sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. "Quidquid autem est de ratione speciei; non autem de ratione ge-*

d) La non-essenzialità della composizione, nel senso che non è essenziale al corpo come tale l'unione allo spirito; da cui si conclude all'esistenza di spiriti separati, in forza del principio: « *Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum, et alterum quod est magis perfectum, et minus reliquo indigens per se invenitur* » (formula IV) (69).

e) La posizione intermedia del composto umano tra il corpo e lo spirito; da cui si perviene all'esistenza di spiriti puri in forza del principio: « *Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo* » (formula V) (70).

Il significato puramente statico dei principi enunciati nel corso di questa argomentazione ci sembra risulti inequivocabile anzitutto dal fatto che non vi s'incontra il minimo accenno, nè esplicito nè implicito, alla causalità. In secondo luogo dal contenuto dell'argomentazione stessa, che giunge all'esistenza delle forme sussistenti partendo dal composto umano. Ora per S. Tommaso gli Angeli non esercitano nessuna causalità nella formazione

neris, non est necesse omnibus speciebus generis inesse", multae enim species sunt irrationalium animalium. Substantiae autem intellectuales, secundum suum genus, conveniunt quod sit per se subsistens, quum habeat per se operationem, sicut superius est ostensum; de ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ratione aliquius intellectualis substantiae quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectualibus corporibus non unitae ».

L'argomento si ritrova in *Ma.*, q. 16, a. 1, c.: « *Semper enim "ubi invenitur aliquid alicui coniunctum non secundum propriam rationem sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur"; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quae non pertinent ad propriam eius rationem. Non autem invenitur accidens sine substantia quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non unitur corpori in quantum est intellectus, sed secundum alias vires. Unde manifestum est quod inveniuntur aliqui intellectus a corpore separati* ».

Ed ancora in *Spi.*, a. 5, c.: « *Tertio apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio quae per corpus fieri non potest, ut probatur in III De Anima. Unde oportet*

*tet quod substantia cuius est haec operatio habeat esse non dependens a corpore sed supra corpus elevatum...* "quod autem per accidens adiungitur alicui non in omnibus cum eo invenitur" ».

(69) « *"Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum, et alterum quod est magis perfectum, et minus reliquo indigens per se invenitur". Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis patet; corpus autem invenitur per se sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae* ».

(70) La posizione intermedia del composto umano tra il corpo e lo spirito fonda l'argomento terzo:

« *"Natura superior in suo infimo contingit naturam superiorem in eius supremo". Natura autem intellectualis est superius corporali; contingit autem ea secundum aliquam partem sui quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima* ».

di questo composto. Lo spirito è creato da Dio ed in rapporto ai corpi la causalità dell'Angelo si limita al moto locale (71).

Alle formule finora citate vanno aggiunte quelle che si fondano sulla gradualità ontologica, in cui colgono l'esigenza d'una misura cui riferirsi: « *in unoquoque genere est aliquod perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quæ sunt illius generis mesurantur, quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis appropinquat* » (formula VI) (72). Si deve considerare questa dialettica dei gradi come riducibile alle dialettiche precedenti o come un tipo distinto di dialettica statica? Noi saremmo per la seconda risposta. Ciò che fonda questa dialettica non è formalmente il singolo finito, ma la progressività di più gradi nella perfezione. Per cui essa non termina formalmente all'infinito, ma al supremo nel suo ordine.

Volendo ora classificare le formule del principio di esemplarità statica, potremo riunirle anzitutto in due gruppi dei quali l'uno parte dagli esseri d'esperienza individualmente presi, l'altro dagli esseri stessi presi nel loro complesso.

Gli esseri individualmente presi si possono considerare come totalità o nei loro elementi. Se si considerano come totalità, si può partire dalla loro imperfezione e dedurne l'esistenza del perfetto nello stesso genere (formula I); oppure da un loro stato accidentale e concludere all'esistenza per sé di quello stato (formula II). Se si considerano nei loro elementi si parte da una unione in essi realizzata di elementi tra loro non necessariamente congiunti e si conclude all'esistenza di tali elementi come separati (formula III); particolarmente se risulti per altra via che il meno nobile di essi ha un'esistenza separata (formula IV).

Negli esseri invece presi complessivamente si può partire da un grado intermedio e concluderne all'esistenza di un grado superiore (formula V); oppure partire da una serie di gradi e concludere al grado supremo in quel dato ordine (formula VI).

Riconosciuta nel tomismo la presenza di una dialettica esemplaristica non-causale, non ci sembra di doverle assegnare una posizione di primo piano nel complesso del sistema, al centro del quale rimane indubbiamente la dialettica causale.

La dialettica platonica nell'ascesa alle idee è esclusivamente statica. Gli argomenti platonici per dimostrare l'esistenza delle idee sono desunti alcuni dalla metafisica del conoscere, altri dalla metafisica dell'essere. Dal conoscere inteso come valore deriva l'argomento delle nozioni immutabili che esigono un fondamento ontologico; dal conoscere come fatto deriva l'argo-

(71) 1, q. 65, a. 4, c.; q. 91, a. 2, c.; 2; 1-2, q. 22, a. 2, ad 1; *Ma.*, q. 1, a. 1, 2, d. 7, a. 31, c.; *Post.*, q. 6, a. 3, a. 6, ad 14.

(72) 1, c. 28, 5; cfr. 1, q. 49, a. 3, ad

mento della reminiscenza che suppone una vita prenatale di contemplazione delle essenze sussistenti. Alla metafisica dell'essere spetta invece l'argomento dei contrari, che risale all'idea partendo dalle contraddizioni insite in ogni realtà sensibile e l'argomento della partecipazione che risale dalla perfezione particolare alla perfezione totale. È sostanzialmente questo l'argomento che S. Tommaso rielabora nella dialettica dell'esemplarità statica (73).

Alcune tracce di dialettica statica si trovano nello stesso Aristotele (74). Essa viene applicata alla dimostrazione dell'esistenza di Dio da S. Agostino (75) e S. Anselmo (76), si ritrova in vari pensatori medievali tra i quali Pietro Lombardo (77), S. Bonaventura (78), D. Scoto (79) e non sembra interamente ripudiata neppure da Suarez (80). Presso questi autori la dialettica statica viene assumendo le forme più varie, lo studio delle quali ci trasporterebbe nella problematica dell'esemplarismo divino.

Concludiamo pertanto che la dialettica causale ascendente è estranea all'orizzonte esemplaristico; in linea ascendente si dà solo una dialettica esemplaristica non causale. La dialettica discendente si rivela invece piena d'implicazioni esemplaristiche, espresse dal principio d'esemplarità: « *omne agens agit sibi simile* », secondo la duplice direzione dell'efficienza e della finalità. La dialettica mista presenta carattere esemplaristico nella misura in cui assorbe la dialettica discendente.

(continua)

GIULIO GIRARDI S.D.B.

(73) *Convito*, 210-12 b; *Fedone*, 101 d, 74 a, 77; *Repubbl.*, I, VI, 508; I, VII, 517 d; *Filebo*, 220; *Timeo*, 28, 29, 37 (cit. da Descoqs, *Prælectiones Theologiae naturalis*, Paris, Beauchesne, 1935, T. II, p. 15).

(74) *Arist. Met.*, I, II, c. 1.

(75) *Aug. Trin.*, I, VIII, c. 3, 4; *Civ Dei*, I, VIII, c. 6.

(76) *Monologio*, c. 1-4.

(77) *Sententiarum libri quatuor*, I, d. 3.

(78) I, d. 3, q. 1, dub. I (I, 78 a).

(79) I, d. 2, q. 1; *De primo princ.*, c. 3.

(80) *Disp.*, 29, s. 3, n. 22.

# GLI ORGANI DELL'INFALLIBILITA'

## DELLA CHIESA

### I - INTRODUZIONE.

L'infallibilità della Chiesa è una verità prima nella dottrina cattolica ed anche storicamente è entrata ben presto a far parte delle verità chiaramente presenti alla coscienza cristiana, fin da quando Ireneo collocava nella successione episcopale e Tertulliano nella prescrizione ecclesiastica il criterio di certezza delle verità di fede. Coi secoli si venne chiarendo, soprattutto nella prassi della Chiesa, l'idea della necessità dell'attuale adesione dell'episcopato al Papa nell'insegnamento affinché esso potesse godere delle prerogative dell'universalità e della definitività. Dopo che, nel Concilio Vaticano, venne definito il dogma dell'infallibilità del Papa negli insegnamenti « *ex cathedra* », prescindendo dal consenso della Chiesa universale, nacque il problema della sistemazione teologica di queste verità di fede. Risultava che, da una parte, il corpo episcopale, insieme al Papa, era infallibile, e, d'altra parte, che il Papa lo era pure da solo. Si deve forse dire che l'infallibilità compete immediatamente solo al Papa e che i vescovi, insegnando insieme a lui, in qualche modo ne divengono partecipi, risultando così un *unico organo dell'insegnamento infallibile*; oppure che l'infallibilità compete direttamente al Papa da solo e pure al Papa in unione coi vescovi nell'atto di insegnare, essendo *due gli organi dell'infallibilità*? Tali organi sarebbero in ogni caso distinti solo *inadeguatamente*, in quanto il Papa, che da solo costituisce un organo di infallibilità, ne costituisce pure un altro in unione coi vescovi.

Nella pratica, e precisamente in ciò che concerne la discriminazione dei giudizi infallibili, il problema non ha interesse, bastando a questo scopo decidere della loro provenienza dal Papa, poco importa se egli agisce da solo o in unione coi vescovi.

L'importanza estrinseca della questione, quella cioè che le proviene dall'attenzione tributata dai teologi, non essendo per vero di prim'ordine, non è tuttavia trascurabile. Si può dire infatti che la quasi totalità degli Autori di trattati « *De Ecclesia* » usciti dopo il Vaticano hanno riservato un posto non sempre insignificante alla sua discussione. Non fu però mai trattato

in opere a sè stanti, e nelle riviste fu agitato in due articoli, entrambi di notevole estensione (1).

Ultimamente l'interesse dei teologi pare quasi svanito. Infatti si può dire che dal 1918, data dell'articolo dello Straub *Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?* la questione è rimasta stazionaria: nulla più si è compiuto nè nello studio delle fonti della Rivelazione, nè nell'indagine speculativa. Gli Autori recenti si limitano ad inserirsi nello

(1) Propugnano la duplicità degli organi dell'infallibilità inadeguatamente distinti:

R. CERCIÀ, S. J., *De Ecclesia*, vol. I, Neapoli 1858; sect. 5, pp. 417-20.

V. GATTI, O. P., *Institutiones apologetico-polemicae de veritate ac divinitate Religionis et Ecclesiae catholicae*, 3 voll., Romae 1866-67; III, p. 580.

G. SCHNEEMANN, S. J., *Die kirchliche Lehrgehalt*. Appartiene ad una serie di opuscoli pubblicati nel primo volume delle *Stimmen aus Maria Laach* (1867) sull'enciclica *Quanta cura*.

J. B. FRANZELIN, S. J., *De divina Traditione et Scriptura*, Romae 1870; Th. 12, sch. 1.

CHR. PESCH, S. J., *Praelectiones Dogmaticae*, Friburgi 1894-97; Prop. XLIII, sch. 1, 5.

TH. SPACIL, S. J., *Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit*, in « *Zeitschrift für katholische Theologie* », XL (1916), pp. 524-552.

HURTER, S. J., *Theologiae dogmaticae compendium*, Innsbruck 1876-78; p. 444.

C. MAZZELLA, S. J., *De Religione et Ecclesia*, Romae 1885, n. 787.

J. POHLE, *Unfehlbarkeit*, nel « *Kirchenlexikon* », XII, p. 245 ss., Frib. 1901.

J. M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen dogmatik*, Freiburg 1873; I, 11, 33. - *Concil.* nel « *Kirchenlexikon* », III, p. 802 (2ª ed.). - *Die Mysterien des Christentums*, VII, 80.

J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi*, Paris 1925, p. 136.

E. DORSCH, S. J., *De Ecclesia Christi*, 2ª ed., Oeniponte 1928; vol. II, p. 341, 387 ss.

J. DE GUIBERT, S. J., *De Christi Ecclesia*, 2ª ed., Romae 1928; n. 319, 320.

A. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, 1896, vol. I, pp. 882, 883.

F. HETTINGER, *Die kirchliche Vollgewalt des apostolischen Stuhles*, Freiburg 1873; p. 115 ss. - *Lehrbuch der Fundamentalthologie*, Freiburg 1913; p. 731 ss.

T. SPECHT, *Lehrbuch der Apologetik*, Regensburg 1912; p. 325 ss.

STUMMER, *Manuale Theologiae Fundamentalis*, Oeniponte 1907; n. 468.

K. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, trad. it. Morcelliana 1942; p. 173 ss.

A. STOLZ, O. S. B., *De Ecclesia*, Friburgi 1939; p. 43 ss.

F. CALCAGNO, S. J., *Theologia fundamentalis*, Neapoli 1948; n. 360, p. 257.

Difendono l'unicità:

D. PALMIERI, S. J., *Tractatus de Romano Pontifice*, Prati 1877; Th. 26, Th. 28 (3ª ed., Prati 1902, pp. 626, 678-79).

ZIGLIARA, S. J., *Propaedeutica in sacram theologiam*, 1885; p. 470 ss.

AURIAULT, S. J., *Tractatus de Ecclesia*, Paris 1895; n. 96, p. 100.

WILMERS, S. J., *De Christi Ecclesia*, Regensburg 1897; n. 236, ob. 1 d.

L. BILLOT, S. J., *Tractatus de Ecclesia*, Romae 1900; III, p. 227 ss.; Th. 27, pagine 569-72.

DE GROOT, S. J., *Summa Apologetica de Ecclesia Christi*, Ratisbonae 1906; p. 620.

MUNCUNILL, S. J., *Tractatus de Christi Ecclesia*, Barcinonae 1914, n. 614.

A. STRAUB, S. J., *De Ecclesia Christi*, Oeniponte 1912; n. 1060 ss. (II, p. 470 ss.). - *Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?*, in « *Zeitschrift für katholische Theologie* », XLII (1918), pp. 225-300.

M. D'HERBIGNY, S. J., *Theologica de Ecclesia*, Paris 1921; II, n. 392.

DUBLANCHY, *Infailibilité du Pape*, nel « *Dictionnaire de Théologie catholique* », XIV (1923), c. 1697 ss.; cfr. c. 1705.

H. VAN LAAR, S. J., *Repetitorium*, Romae 1921, pp. 612-24.

DIECKMANN, S. J., *De Ecclesia*, Friburgi 1925; I, p. 88.

L. LERCHER, S. J., *Institutiones theologiae dogmaticae*, 2ª ed., Oeniponte 1934; I, Th. 49, pp. 513-18.

T. ZAPELENA, S. J., in « *Gregorianum* », X (1929), p. 303; recensisce il trattato del Dorsch.

schieramento dei teologi quale è risultato da trentacinque anni in qua.

Ma la vera importanza di questo problema sta nei riflessi che esso getta sulla dottrina della struttura intima della Chiesa. La sua soluzione è richiesta dalla necessità di sistemare i vari elementi di dottrina concernenti il magistero ecclesiastico e di studiarlo in rapporto colla costituzione della Chiesa. Permette quindi uno sguardo più profondo nel mistero della maternità della Chiesa in ordine alla vita della Fede. Questo è ciò che rende attuale la questione, perchè è attuale lo sforzo della teologia, non di superare, ma di completare il concetto della struttura giuridica della Chiesa colla visione più ampia che abbraccia sia i vincoli giuridici, sia gl'intimi legami che nascono dal suo divino, intimo Principio vivificatore. Ora un approfondimento del problema dell'organo dell'infallibilità condotto sulla scorta di questi più ampi concetti potrebbe a sua volta arricchire la visione integrale del mistero della Chiesa.

Poichè il problema della distinzione degli organi dell'insegnamento ecclesiastico infallibile vien lasciato intatto dal Concilio Vaticano, occorre cercarne la soluzione direttamente nelle fonti della Rivelazione. È quanto fanno i teologi, ma ci lascia completamente sconcertati il fatto che della Rivelazione vengono sfruttati due filoni paralleli, ciascuno nell'interesse di una teoria. I Teologi prendono partito a favore di uno di essi, non negando naturalmente l'altro, ma adottando a suo riguardo un atteggiamento difensivo. Questi due filoni della Rivelazione ci asseriscono, da una parte, l'infallibilità di Pietro e dei suoi successori, indipendenti dagli altri membri del magistero ecclesiastico; e, dall'altra, l'infallibilità di tutto il collegio apostolico nel suo insieme e dei suoi successori. Evidentemente il primo si compone di testi che, dopo la definizione vaticana, esigono un'interpretazione obbligatoria. Per il secondo, l'interpretazione non è così pacifica: tutta la lotta si aggira ormai sull'attributo *mediato* od *immediato* da applicarsi all'infallibilità del collegio episcopale. I fautori della mediatezza dell'infallibilità episcopale si attengono *mordicus* alla prima serie di testi, interpretandola in modo strettamente esclusivo, e non vogliono vedere nella seconda serie l'affermazione di un'infallibilità immediata. Ugual atteggiamento, per un verso opposto, hanno i loro avversari, che però, a quanto pare, si muovono più a loro agio tra i testi scritturistici. In conclusione, si potrebbe ritenere che dalle fonti positive non si possa attingere alcun argomento valido. Si osservi però che l'interpretazione delle fonti, quale si pratica dai teologi che trattano di questa materia, è pregiudicata da principi teologici. Ma noi abbiamo il diritto di vagliare la legittimità dell'applicazione di questi principi e la logicità delle deduzioni che da essi si fanno derivare. Dopo una simile revisione, potremmo attenderci di avere via libera per una giusta e sicura interpretazione delle fonti. In realtà è più legittima l'altra strada che consiste nell'interpretazione delle fonti colla scorta di solidi criteri esegetici (e per noi cattolici occupa il primo posto quello dell'incondizionata adesione al magistero della Chiesa, qualora si sia definitivamente pronunciato sull'interpretazione dei testi) e

di giudicare dei principi ammessi dalle teorie teologiche ed in modo speciale della legittimità delle loro deduzioni solo quando si sia raggiunto il possesso della sicura cognizione del dato positivo. Tanto l'una che l'altra via, se debitamente percorse, sboccano alla stessa meta. Però, nel nostro caso può essere più conveniente la prima, in quanto si tratta di sgombrare il terreno dalle difficoltà accumulate dalla polemica, le quali possono sempre causare turbamento nell'indagine, qualora non siano state preventivamente rimosse.

Il contenuto del presente studio è quindi duplice. Il primo consiste nell'esame dei principi teologici che si riferiscono alla nostra questione ed entrano nella costruzione delle due teorie, nella critica delle loro applicazioni e nell'elaborazione di un sistema che ad essi si adatti e li armonizzi. Il secondo è un consolidamento dell'opinione della duplicità degli organi dell'infallibilità mediante un più vasto e profondo esame delle fonti.

## II - CRITICA DELLA TEORIA DELL'UNICITÀ DELL'ORGANO DELL'INFALLIBILITÀ E PROSPETTIVE DI SOLUZIONE DEL PROBLEMA.

### I PRINCIPI

Vi sono due principi che non è assolutamente lecito perdere di vista nello studio della questione che ci interessa: sono l'unità della Chiesa e la sua struttura di organismo vivente. Questo secondo mette in armonia l'unità del regno di Dio e la molteplicità delle sue membra; la molteplicità esiste nell'unità in virtù della natura organica secondo cui le membra sono ordinate. Accanto a questi vi sono poi due principi, non ugualmente certi, ma ritenuti dai teologi come solidamente fondati: la derivazione della giurisdizione episcopale dal Papa e l'inclusione del potere magisteriale nel potere di giurisdizione. Fra gli autori sopraccitati, qualsiasi teoria professino, non se ne è trovato alcuno che espressamente li neghi; anche noi li riterremo con quel grado di certezza che viene loro attribuito comunemente dai teologi. Quanto all'inclusione del potere magisteriale nel potere di giurisdizione, non staremo a spendere soverchie parole: ci basti notare che, sia o non sia compreso nella giurisdizione, gli stessi argomenti che dimostrano la derivazione di essa dal Papa nei vescovi, dimostrano pure che ogni potere magisteriale nella Chiesa deriva dal Papa. Ora, tenuta per certa quest'affermazione, poco ci interessa la questione della distinzione dei due poteri.

Esaminiamo quindi separatamente i tre altri principi.

UNITÀ DELLA CHIESA — Fra tutte le proprietà della Chiesa, l'unità è senza dubbio la fondamentale: in strettissimo rapporto con essa sono tutte le verità concernenti la costituzione della Chiesa. Si capisce quindi come

il concetto dell'unità della Chiesa abbia un influsso capitale sulla soluzione del problema che ci sta a cuore. Cerchiamo quindi in primo luogo di lumeggiarlo coi dati rivelati, in quegli aspetti che particolarmente ci interessano. In un secondo tempo vedremo l'utilizzazione teologica per la nostra questione.

L'unità della Chiesa ha tre aspetti: unica dev'essere la fede professata dai seguaci di Gesù Cristo (*Unità di fede*); i fedeli devono essere subordinati ai pastori stabiliti da Dio per reggere la sua Chiesa e questi devono essere subordinati all'unico pastore universale (*Unità di regime*); tutti i membri della Chiesa devono vivere in comunione organizzati nell'unico corpo mistico di Gesù Cristo, da cui ricevono l'unico flusso vitale (*Unità di comunione*). Tra i membri della Chiesa esiste quindi un triplice vincolo, uno di natura intima ed invisibile (manifestato all'esterno unicamente dai riti che lo producono) e due di natura esterna e visibile. Quello consiste nella partecipazione della medesima vita e questi nell'adesione dell'intelligenza alla identica fede e nella coesione delle volontà attorno allo stesso principio di governo. Questi vincoli si riannodano ad un Capo interno invisibile, principio di vita, di verità e di ogni potere e ad un capo esterno e visibile, principio della fede e dei legami giuridici. Non si ha una dicefalia, poichè in definitiva tutto fa capo al principio invisibile, di cui il capo visibile non è che il Vicario (2). S. Paolo esprime in una breve frase questa mirabile struttura: definisce la funzione di Cristo, « il capo, da cui tutto il corpo tenuto ed unito per mezzo delle giunture e dei legamenti, riceve il crescere (voluta) da Dio » (3). « L'unione del corpo colla testa e l'influsso vitale della testa sul corpo avvengono per mezzo di giunture e di legamenti, come i nervi, i muscoli, i tendini, le cartilagini ». S. Paolo qui non ne spiega il simbolismo, ma nel passo parallelo dell'epistola agli Efesini, dove l'allegoria è portata più innanzi, egli assimila a quei canali di comunicazione gli apostoli, i profeti, gli evangelisti, i pastori e i dottori; è dunque probabile che la metafora dei legamenti e delle articolazioni indichi anche qui i doni dei carismi (4).

Il passo parallelo dell'Epistola agli Efesini, tranne una parentesi, suona così:

« Egli li ha stabiliti per il perfezionamento dei santi, per l'opera del ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo, finchè arriviamo tutti *alla unità della fede*, all'intera conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, alla misura della piena cresciuta del Cristo, affinchè... aderendo alla verità nella carità, cresciamo in tutto in colui che è il Capo, il Cristo.

« Per mezzo di Lui tutto il corpo, bene ordinato e unito insieme, con l'aiuto vicendevole delle membra che operano ciascuna secondo la sua misura, cresce e si edifica nella carità » (5).

(2) Cfr. Enc. *Mystici Corporis* di Pio XII, § 39, p. 25, ed. di P. S. Tromp (Univ. Gregoriana).

(3) Col., II, 9.

(4) PRAT, *La teologia di S. Paolo*, trad. it., Torino, S.E.I., I, p. 296.

(5) Eph., IV, 12. Per l'esegesi cfr. PRAT. *Op. cit.*, I, p. 299 ss.

Fra tutti i testi in proposito si sono riferiti questi due, perchè essi mettono in luce, in modo particolare, il rapporto tra il principio vitale interno della Chiesa con i suoi nessi esterni. È vero che essi sono identificati direttamente nei carismatici, ma si sa che, accanto ad essi, esisteva, nella Chiesa primitiva, la Gerarchia che ne esercitava in un modo meno straordinario le funzioni, modo che, con la scomparsa dei carismatici, divenne unico nella Chiesa. Quindi, secondo S. Paolo, la comunicazione della vita divina avviene nella Chiesa, da Cristo, attraverso una gerarchia.

Per ciò che concerne la trasmissione della Grazia, non v'è alcun dubbio per i teologi: essa deriva principalmente da Dio, ministerialmente dalla gerarchia d'ordine, strumentalmente dai Sacramenti. Se si passa al campo della trasmissione della fede e della comunicazione del potere giurisdizionale, nascono le incertezze. Quanto alla comunicazione del potere è vecchia la questione se esso derivi nei vescovi direttamente da Cristo oppure dal Papa: il Concilio Tridentino la lasciò *sub iudice*; oggi la quasi totalità dei teologi si è orientata verso la seconda soluzione. Meno fortunata ancora è stata la questione relativa alla proposizione infallibile della fede: e questa è appunto la questione di cui ci stiamo occupando.

*L'unità della fede viene assicurata dall'infallibilità.* Si tratta della unità nella verità: un magistero universale semplicemente autentico basterebbe a creare l'unità nella dottrina abbracciata dai fedeli, ma non avrebbe alcuna garanzia circa la verità di essa. Di per sé non sminuirebbe l'unità nella fede la pluralità dei maestri infallibili indipendenti. In realtà questo fatto è accaduto, sia pure per breve tempo, quando vivevano gli Apostoli, personalmente infallibili. Però la perpetuità di una simile istituzione urta coll'unità di governo, connessa col fatto che la infallibilità, per istituzione divina, è unita all'autenticità. Infatti, se esistessero più maestri infallibili ed autentici indipendenti, si moltiplicherebbero i detentori del supremo potere d'insegnamento: benchè venga realizzata l'unione nella fede, non esisterebbe l'unione nell'ubbidienza allo stesso pastore e Vicario di Cristo. Vedremo in seguito se ripugni all'unità di governo la pluralità dei maestri infallibili, distinti inadeguatamente.

L'infallibilità viene prodotta dall'assistenza divina: nei testi scritturistici essa viene attribuita ora a Cristo, ora allo Spirito Santo. Quest'assistenza preserva dall'errore il giudizio definitivo del maestro infallibile, dirigendo tutti gli atti che lo conducono alla conclusione infallibile in modo da assicurargli il possesso della verità. È quindi una specie di Provvidenza che si esercita in un piano soprannaturale. La Provvidenza, benchè si riferisca ad ogni singolo atto, tuttavia dirige un piano complessivo: nel nostro caso è l'esito di questo piano che ha la garanzia divina dell'infallibilità, non i singoli atti che lo preparano. È appunto il fatto che le prove addotte dal maestro a favore di una dottrina definita infallibilmente possono andare

soggette ad errore, che ci induce a concepire l'assistenza divina a guisa di Provvidenza concernente un piano globale.

Non risulta dalla Sacra Scrittura che una simile assistenza sia stata assicurata all'episcopato indipendentemente dal Papa, anzi risulta dalla Scrittura e dalla Tradizione che a Pietro ed ai suoi Successori fu conferita una tale posizione centrale e fondamentale in ordine alla fede, da obbligarci a ritenere che, indipendentemente da essi, l'episcopato non abbia alcun potere supremo e definitivo e nessuna garanzia d'infallibilità; anzi questo fatto risulta con assoluta certezza dalla prassi della Chiesa che ha sempre richiesto l'intervento del Papa nelle decisioni conciliari o per confermare gli atti o per dare direttamente in persona il proprio voto.

Con il Concilio del Vaticano diventa verità di fede definita l'infallibilità del Papa indipendentemente dal consenso dell'episcopato.

*L'Unità di governo viene assicurata dal Primato del Papa.* Ciò avviene in doppio modo. Uno è certo ed è la subordinazione di tutti i Pastori, singoli o nella loro totalità, in quanto adeguatamente distinti, al Pastore supremo, il Papa. Il secondo, un tempo vivamente discusso ed ora quasi universalmente ammesso, è la derivazione di ogni potere di giurisdizione dal Papa.

STRUTTURA ORGANICA DELLA CHIESA. — La Sacra Scrittura, in particolare il Vangelo di S. Giovanni e le Epistole di S. Paolo, ci rivelano la natura dell'intima struttura della Chiesa. Nella preghiera sacerdotale dell'ultima Cena, Gesù chiede al Padre di rimanere entro i suoi fedeli come Egli è in Lui, affinché essi siano « consummati in unum » (6). L'unione dei membri della Chiesa nella mutua carità sotto la direzione dei suoi capi non può essere realizzata che per mezzo della vita di Cristo, capo della Chiesa, la quale circola nelle membra del suo corpo mistico. È questo il significato della similitudine del tralcio e dei sarmenti adottata da Gesù (7).

S. Paolo sviluppa la dottrina del corpo mistico la cui anima è lo Spirito Santo e il Capo è Cristo. La Chiesa è il corpo mistico di Cristo. Essa viene definita « la pienezza di colui che viene completato in tutti » (8); ciò significa che il Cristo è completato dalla Chiesa, come il capo dalle membra (9). Per spiegare la struttura della Chiesa, S. Paolo si serve dell'analogia del corpo umano. Essa viene abbozzata in un passo dell'Epistola ai Romani:

« Poichè come in un solo corpo abbiamo molte membra, e tutte le membra non hanno la stessa funzione, così noi in molti siamo un solo corpo in Cristo e singolarmente membra gli uni degli altri » (10).

« In questo composto meraviglioso, dice il Prat, vi è azione reale della

(6) Jo., XVII, 23.

(7) Io., XV, 1, 2.

(8) Eph., I, 23.

(9) PRAT, *Op. cit.*, I, p. 285.

(10) Rom., XII, 4, 5.

testa su tutte le membra e su ciascun membro, reazione delle membra le une sulle altre, per la comunione dei santi, compenetrazione reale dello Spirito Santo che vivifica tutto il corpo e vi forma il più perfetto dei vincoli, la carità. Ciò che distingue essenzialmente il corpo mistico dai corpi morali che abusivamente si fregiano del nome di corpo, è che esso è dotato di vita, e che la sua vita gli viene dall'interno » (11). L'analogia viene poi ampiamente sviluppata nella prima Epistola ai Corinzi (12).

Principio di coesione, di unità e di vita del corpo mistico è lo Spirito Santo. « E infatti in un sol Spirito noi tutti siamo stati battezzati [per formare] un solo corpo, ed Ebrei, e Greci, e schiavi, e liberi. E tutti siamo stati abbeverati di un solo Spirito » (13). Poco prima attribuisce allo Spirito Santo la produzione di tutti i carismi: « E tutto questo opera l'unico e lo stesso Spirito » (14). La profonda ragione dell'unità della Chiesa viene espressa nell'energico motto: « Un solo corpo ed un solo Spirito, come siete stati chiamati in una sola speranza della vostra chiamata » (15). L'azione intima dello Spirito nell'anima dei fedeli viene espressa nel capo VIII dell'Epistola ai Romani e nel V dell'Epistola ai Galati (16). Qui è da notare che se anche la parola spirito non ha significato divino personale, denota almeno l'anima dell'uomo sotto l'influsso soprannaturale, influsso che viene appropriato alla Terza Persona della SS. Trinità. Terminiamo osservando che, secondo S. Paolo, come il corpo umano è un solo tutto nonostante la sua varietà, così avviene del corpo mistico: ciò è dovuto al fatto che i suoi organi sono uniti tra di loro dallo stesso principio vitale: lo Spirito. È questo il significato che si rileva dai vari passi, citati sopra, del capo XII della prima Epistola ai Corinzi.

Tra i testi patristici che dichiarano lo Spirito Santo anima della Chiesa ci contentiamo di rimandare ai due opuscoli di Sebastiano Tromp S. J. (17). Quest'abbondante serie di testimonianze, insieme ai dati scritturistici c'induce a rigettare senz'altro l'opinione di quei teologi che, come il Palmieri e il Wilmers, vedono l'anima della Chiesa nella grazia creata (18). Oggi poi queste attestazioni della tradizione vengono coronate e sanzionate da chiare espressioni di documenti ecclesiastici. Nell'enciclica « Mystici corporis », Pio XII descrive i rapporti dello Spirito Santo colla Chiesa:

« Huic autem Christi Spiritui tamquam non adspectabili principio il quoque attribuendum est, ut omnes corporis partes tam inter sese, quam cum excelso Capite suo coniugantur, totus in Capite cum sit, totus in Corpore, totus in singulis membris; quibus pro diversis eorum muneribus atque

(11) PRAT, *Op. cit.*, II, p. 278.

(12) I Cor., XII, 12-27.

(13) I Cor., XII, 13, 14.

(14) I Cor., XII, 11.

(15) Eph., IV, 4.

(16) Rom., VIII, 14 ss.; Gal., V, 16, 18, 25.

(17) SEBASTIANO TROMP, S. J., *De Spiritu Sancto anima Corporis Mystici*: I. *Testimonia selecta e Patribus graecis*; II. *Testimonia selecta e Patribus latinis*.

(18) Cfr. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, II, p. 128 ss.

officiis, pro maiore vel minore, quo fruuntur spiritualis sanitatis gradu, diversis rationibus praesens est atque assistit. Ille est, qui coelestis vitae halitu in omnibus corporis partibus cuiusvis est habendus actionis vitalis et reapse salutaris principium. Ille est qui licet per se ipse in omnibus membris habeatur, in iisdemque divinitus agat, in inferioribus tamen etiam per superiorum ministerium operatur; ille denique est, qui dum Ecclesiae semper nova in dies, sua afflante gratia, incrementa parit, membra tamen, a Corpore omnino abscissa, renuit sanctitatis gratia inhabitare. Quam quidem Jesu Christi Spiritus praesentiam operationemque sapientissimus Decessor Noster imm. mem. Leo XIII Encyclicis Litteris *Divinum Illud* per haec verba presse nerveoseque significavit: « Hoc affirmare sufficiat, quod cum Christus Caput sit Ecclesiae, Spiritus Sanctus sit eius anima » (19).

In questo testo dobbiamo cogliere tre importanti asserzioni:

1) Analogamente a quanto avviene per l'anima in relazione al corpo, lo Spirito Santo si trova nella Chiesa totalmente, oltre che nel Capo visibile, in ogni singolo membro: « *totus in singulis membris* ».

2) La presenza e l'assistenza dello Spirito Santo è commisurata con la funzione di ogni membro; opera quindi in esso ciò che gli compete in virtù della sua funzione nella Chiesa: « *pro diversis eorum muneribus et officiis* ».

3) L'influsso dello Spirito Santo in un membro inferiore si può esercitare anche attraverso il ministero di un membro superiore: « *in inferioribus etiam per superiorum ministerium* ». Vediamo quindi che nelle membra inferiori lo Spirito Santo può operare in due modi: direttamente ed attraverso il ministero umano. Questo secondo modo si esercita palesemente nell'Amministrazione dei Sacramenti (in cui l'uomo funge da causa ministeriale), nel governo dei fedeli, nel magistero della Chiesa docente. Un'azione parallela diretta dello Spirito Santo si ha, per es., quando alla proposizione della fede da parte del magistero Egli fa corrispondere nell'anima dell'uomo l'adesione della fede. « Nisi idem Spiritus cordi adsit audientis, otiosus est sermo doctoris » (20). Notiamo quindi che l'azione delle membra superiori sulle inferiori è: a) *ministeriale*, presuppone perciò l'attività dell'Agente divino principale; b) *esterna*, si riferisce al governo visibile, all'insegnamento orale o scritto, all'amministrazione dei Sacramenti. Qualsiasi altra attività del corpo mistico si deve attribuire direttamente al Principio vitale divino.

Per sintetizzare il pensiero teologico attuale circa la natura giuridica e spirituale della Chiesa e gli intimi rapporti di questi due aspetti, non possiamo fare di meglio che riferire le parole del Tromp:

« Quod ad animam Ecclesiae spectat, observes in Ecclesia esse duplicem quamdam formam, quae cum missione duplici, de qua dixi, arte cohaeret. Altera est nexus quidam iuridicus, quo Corpus Christi unitur, ut corpus

(19) A.A.S., XXXV, pp. 119-20.

(20) SAN GREGORIO, *Homil. 30 in Evang.*, n. 3.

visibile est: altera Spiritus Sanctus, quo Corpus unitur et vivificatur, prae-  
cise ut est Corpus Mysticum. Formae autem illae cohaerent, sicut etiam  
Caput visibile et invisibile cohaerent. *Quod Hierarchia auctoritative possit  
docere et regere, est ex forma iuridica; quod infallibiliter et in salutem totius  
Corporis ex forma divina pneumatica.* Sese habent, quodammodo duae istae  
formae ut psyche ad Pneuma, auctore Nazianzeno, Orat. 2, 3: MG 35, col. 409.

« Est autem anima Ecclesiae Spiritus Sanctus praecise et in quantum  
est Spiritus Christi. Dicitur autem Spiritus Christi, quia nobis a Christo  
meretur; quia nobis a Christo in coelo efflagitur; quia primario et plenis-  
sime habitat in Capite Christo, ut sese ex Capite effundat in alios; quia  
datur secundum mensuram donationis Christi; quia infunditur Corpori et  
membris, ut totum Corpus et singula membra Capiti Salvatori assimilet.

« Iure autem Spiritus Christi vocatur anima Corporis Christi. Etenim:  
1° Spiritus Christi in oppositione ad Caput et Corpus est principium mere  
spirituale; 2° Spiritus Sanctus unus numero est in Capite, organis, membris;  
3° Spiritus Christi est totus in toto, totus in singulis; 4° Spiritus est principium  
vitae supernaturalis in capite, organismo, membris; 5° Spiritus Christi magis  
vel minus perfecte agit in Corpore secundum gradum sanitatis membrorum;  
6° Spiritus Christi est principium, quo membra infirma sanentur; 7° Spiritus  
agit per potentias spirituales, fide (visione in Christo), spe et caritate; 8° Spi-  
ritus uno numero praesens in Capite et Corpore est principium unitatis et  
conformitatis Corpus inter et Caput; 9° Spiritus novam materiam incorpo-  
randam corpori assimilatur; 10° Membrum abscissum Spiritus non sequitur;  
11° Quamquam totus in membris et totus in organis, tamen Spiritus agit in  
membra inferiora ope organorum superiorum, quo iterum apparet, quomodo  
forma duplex Corporis constituat aliquod unum » (21).

I due principi dell'Unità e dell'Organicità, i quali, a loro volta, si po-  
sono sintetizzare in uno solo, quello dell'Unità organica della Chiesa, sono  
le basi da cui deve prendere le mosse qualsiasi teoria che abbia delle ripercu-  
ssioni sulla dottrina della Costituzione della Chiesa. Con entrambi, presi  
nella loro integrità, essa deve quadrare nel modo più perfetto, pena la sua  
invalidità.

DERIVAZIONE DI TUTTI I POTERI DAL PAPA. — La dottrina che afferma  
che il potere magisteriale e il potere d'ordine dei vescovi vengano loro comu-  
nicati direttamente dal Papa, aspramente combattuta nel Concilio di Trento  
dai vescovi spagnoli e francesi, ridestata nel Concilio Vaticano (22), ma  
tuttora non definita autoritativamente, oggi non incontra praticamente op-  
positori fra i teologi (23).

(21) S. TROMP, S. J., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, p. 184 s.

(22) C. V., pp. 357, 359, 472, 1264 ss., 1271, 1317. Cfr. GRANDERATH, *Constit. Dog.*

*Sacros. Conc. Vaticani*, p. 154 s., p. 229, nota 2.

(23) Fu negata da Fr. Vitoria, Alph. de Castro, Vasquez, Neubauer, Philips ed al-

Essa si fonda direttamente sul dogma del primato, ed è quindi una conseguenza del dogma dell'Unità della Chiesa. Questo infatti esige che sia unica la fonte da cui emana l'autorità il Vicario di Cristo, che dal Capo invisibile riceve il potere che poi comunica ai fratelli nell'apostolato.

Non riferiamo qui i testi tradizionali che sostengono validamente questa verità: rimandiamo alle opere citate ed inoltre ad una collezione di testi raccolti in una nota del Tromp nella sua edizione dell'Enciclica « *Mystici Corporis* » (24). Notiamo solo che anche per questa dottrina esiste ora una dichiarazione del magistero ecclesiastico.

« *Sacrorum Antistites... ad propriam cuiusque dioecesim quod spectat utpote veri Pastores assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine pascunt ac regunt; id tamen dum faciunt, non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis potestate fruuntur, immediate sibi ad eodem Pontifice summo impertita* » (25).

ARGOMENTI DI RAGIONE TEOLOGICA DEI FAUTORI DELL'UNICITÀ DEL SOGGETTO.  
— Tre sono gli argomenti di ragione teologica portati dai fautori dell'unicità dell'organo dell'infallibilità, per negare l'indipendenza dell'infallibilità dei vescovi.

1) Infallibile è solo l'atto del potere magisteriale supremo ed universale. Ora tale atto può emanare esclusivamente dal Papa, mentre l'Episcopato vi partecipa in quanto aderisce alla guida dell'atto papale. Perciò i vescovi non sono infallibili fuori dell'influsso papale. Quindi l'infallibilità dei vescovi è mediata e dipendente. La maggiore si prova per il fatto che solo il potere supremo può dare definitività al giudizio dottrinale, in quanto esclude ogni ricorso, e che solo il potere universale salvaguarda nella Chiesa l'unità nella verità. La minore viene provata in virtù della costituzione monarchica della chiesa.

L'argomento in questa forma viene enunciato dallo Straub nel citato articolo e, in forma più breve, nel suo trattato (26). Tanto in un luogo come

tri (cfr. PESCH, I, n. 371). Modernamente viene propugnata da CERCIA, *Demonstratio catholica sive tractatus de Ecclesia vera Christi et de Romano Pontifice*. 2 voll., Parisiis 1878. II, p. 200 ss.; PESCH, *Op. cit.*, I, n. 370 ss.; BILLOT, *Op. cit.*, I, pagina 710, soprattutto p. 575 ss.; DE GROOT, *Op. cit.*, p. 602; PALMIERI, *Op. cit.*, n. 144 ss.; DORSCH, *Op. cit.*, p. 282, che però lascia scegliere al lettore (Zapelena dice che tende alla sentenza opposta); D'HERBIGNY, *Op. cit.*, II, p. 279 s.; VAN NOORT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, 5ª ed. (I. P. Verhaar), Hilversum 1932, n. 202; HERVÉ, *Manuale Theologiae Dogm.*, I, n. 434; TANQUEREY, *Op. cit.*, n. 864.

(24) p. 97 s. Sui testi di S. Leone M. che affermano questa verità, data la loro capitale importanza e le implicazioni che possono avere nella teoria che sarà esposta, ci diffonderemo in modo particolare più avanti.

(25) Pio XII, Enc. *Mystici Corporis*, A.A.S., XXXV, p. 211 ss. Ricordiamo qui che questa dottrina viene enunciata e difesa, trattando della questione dell'infalibilità, da autori di entrambi i gruppi: Palmieri (cfr. p. 108); Zigliara (p. 118); Billot (p. 124); Muncunill (p. 126); Scheeben (p. 72); De Guibert (p. 100).

(26) *Art. cit.*, nn. 6 ss.

nell'altro premette la dimostrazione che il potere magisteriale è parte del potere di giurisdizione, per potergli applicare tutte le proprietà di questo. Non molto differente è l'argomentazione del Palmieri: l'infallibilità è legata al magistero universale, che è parte del potere universale; ora i vescovi, senza il Papa, non lo posseggono: quindi non compete loro l'infallibilità (27). Benchè in modo più frammentario, non parla diversamente l'Auriault. Lo Spirito Santo produce l'infallibilità solo quando viene imposto l'obbligo della fede e stabilito il suo oggetto: ciò può venire fatto solo dal potere universale e quindi solo dal Papa. L'infallibilità « pure attiva » è propria del potere supremo: questo risiede in uno solo, quindi non vi sono due soggetti d'infallibilità adeguatamente distinti (28). E il Billot: l'infallibilità attiva è annessa al supremo potere come sua proprietà inalienabile; ora il supremo potere esiste formalmente solo nel Papa mentre nel Corpo Episcopale, adeguatamente distinto dal Papa, esiste in quanto i vescovi sono informati dal Papa (« assumpti ad caput Petrum »); perciò i decreti « sub formalitate suppremitatis et irreformabilitatis » provengono esclusivamente dal Papa (29).

2) Il secondo argomento si fonda sulla dottrina dell'origine della giurisdizione dei vescovi. Eccolo nella formulazione del Palmieri:

La giurisdizione dei vescovi *deriva direttamente dal Papa* ed è quindi partecipata e dipendente; ma il potere di magistero è incluso nel potere di giurisdizione, perciò il potere magisteriale dei vescovi è partecipato e dipendente. Ma l'infallibilità è « dos auctoritatis docendi »; quindi l'infallibilità dei vescovi non può essere indipendente (30). La maggiore di questo argomento poggia sullo stesso fondamento della minore dell'argomento precedente: la costituzione monarchica della Chiesa, l'istituzione di Pietro ad unico fondamento, unico Pastore.

Questo è pure l'argomento addotto dallo Zigliara per negare la duplicità del soggetto distinto anche solo inadeguatamente (31). Un accenno vien fatto dall'Auriault, dove dice che Cristo ha stabilito un unico fondamento, che verrebbe distrutto da un'infallibilità indipendente dall'influsso del Papa (32).

Anche il Wilmers fa poggiare la sua argomentazione sull'ordine di subordinazione esistente fra i membri della Chiesa, il quale è il fondamento della dottrina della derivazione dal Papa della giurisdizione episcopale: Dio governa le cose di questo mondo secondo un ordine di subordinazione; ma i vescovi, anche in Concilio, sono subordinati, perciò è impossibile che costituiscano un soggetto d'infallibilità adeguatamente o inadeguatamente distinto (33).

(27) *Op. cit.*, p. 633 s.

(28) *Op. cit.*, Th. 37, pp. 100-104.

(29) *Op. cit.*, I, q. XVI, s. 3.

(30) *Op. cit.*, p. 639.

(31) *Op. cit.*, p. 470 s.

(32) *Loc. cit.*

(33) *Op. cit.*, 236, ob. 1, d.

Occorre qui osservare che il Wilmers ed il Muncunil, mentre asseriscono la derivazione del potere magisteriale dei vescovi dal Papa, escludono che da lui possa derivare l'infallibilità, in virtù del primato e del suo fine, che è l'unità della fede e l'unità di centro (Wilmers) e per il fatto che l'infallibilità è una proprietà strettamente personale (Muncunil).

3) Il terzo è un argomento di convenienza portato dallo Straub, il quale si fonda sulla congruenza dell'ordinamento divino. È conveniente che nella fede l'unità sia mantenuta dallo stesso principio che la mantiene nella disciplina: ciò avviene se il supremo potere e l'infallibilità si trovano nello stesso individuo (34).

Dalla negazione dell'infallibilità dei vescovi indipendentemente dal Papa, i vari autori, sempre collocati nella prospettiva dell'episcopato attualmente separato dal Capo, passano all'asserzione dell'unicità del soggetto dell'infallibilità. Il passaggio ha forma più esplicita in Palmieri e Straub. Il primo ragiona così: i vescovi non possiedono l'infallibilità indipendentemente dal Papa, mentre il Papa da solo la possiede: perciò esiste un unico soggetto d'infallibilità (35). Il secondo propone il dilemma: o i vescovi sono infallibili dipendentemente dal Papa o lo sono indipendentemente: nel primo caso si ha un solo soggetto d'infallibilità indipendente, mentre nel secondo si hanno due soggetti d'infallibilità adeguatamente distinti, supposizione questa che viene confutata dagli argomenti sopra riferiti. Gli altri autori sono meno espliciti: così lo Zigliara si limita ad affermare la dipendenza dell'infallibilità dei vescovi; l'Auriault asserisce che lo Spirito Santo assiste i vescovi *mediante* l'influsso del Papa. Il Wilmers ed il Muncunil affermano l'unicità del soggetto in quanto negano la possibilità della comunicazione del supremo potere e quindi dell'infallibilità. Il Billot finalmente deduce l'unicità del soggetto d'infallibilità attiva dall'unicità del depositario del supremo potere.

In conclusione, vediamo che i fautori dell'unicità dell'organo dell'infallibilità fondano la loro dottrina su di un'argomentazione teologica che esclude l'infallibilità dell'episcopato attualmente separato dal Papa e quindi la duplicità degli organi adeguatamente distinti ed estendono la portata dell'argomentazione cercando di dimostrare che questa è l'unica posizione esistente qualora si neghi l'unicità. Siccome però i fautori della duplicità degli organi dell'infallibilità inadeguatamente distinti negano nel modo più categorico l'infallibilità dell'episcopato separato, anche solo attualmente, dal Papa, nasce la questione: è valido il passaggio dalla negazione dell'infallibilità dell'episcopato docente senza il Papa all'asserzione dell'unicità del soggetto dell'infallibilità?

(34) *Art. cit.*, n. 12.

(35) *Op. cit.*, p. 644 s.

S'è notato che l'argomentazione dei fautori dell'unicità non esce mai dalla prospettiva dell'episcopato separato dal Papa nell'atto d'insegnare. Non neghiamo che talvolta parlino di corpo docente unico, come fa, per es., il Billot dove dice che il corpo episcopale viene assunto per formare col capo l'unità di un solo agente (36), o anche lo Straub; però anche in quest'unità morale distinguono quanto compete al Papa da quanto compete all'episcopato di modo che questo viene praticamente sempre concepito in modo antitetico rispetto al Capo. Ora noi riteniamo *che non si possa in alcun modo prendere in considerazione l'episcopato attualmente staccato dal Papa e farne un soggetto di qualsivoglia potere od infallibilità*.

Nel vescovo occorre distinguere nettamente due aspetti. Considerato come individuo, è il dottore autentico della sua singola Chiesa. Sotto questo punto di vista, il suo atto di magistero ha un'esistenza autonoma individuale e si può considerare indipendentemente dall'atto di magistero di ciascuno degli altri pastori, in particolare, del Papa. Tale testimonianza o giudizio episcopale non ha alcuna garanzia d'infallibilità. Ai vescovi però non compete solo un'esistenza autonoma: sono membri di un corpo unico ed indivisibile, il corpo della Chiesa docente. Questo, sostanzialmente identico, può rivestire due aspetti esterni in quanto costituito dai vescovi dispersi nelle loro chiese o riuniti in Concilio. In quest'ultimo caso i vescovi agiscono mediante il loro voto; ma questo non ha valore a sè stante; l'atto dottrinale del Concilio è l'atto di una persona morale, cioè quello che risulta dal consenso della maggioranza. È vero che in questo corpo morale v'è un membro che gode di una posizione particolarissima, tale che l'atto della maggioranza, per essere valido deve includere anche il suo, ma questo fatto da solo non ci autorizza ad affermare che le prerogative dell'atto del corpo docente siano quelle del membro privilegiato e che le provengano unicamente in virtù della presenza del membro privilegiato. In realtà i fautori della duplicità del soggetto dell'infalibilità, a sostegno di quest'affermazione, ricorrono al principio dell'unità della Chiesa. Non stiamo qui a discutere le esigenze di questo principio; ci limitiamo a rilevare che il minimo richiesto da esso è che i vescovi non sono costituiti in Chiesa docente se il loro atto moralmente unico non abbraccia l'insegnamento del Pontefice. Esprimeremo più avanti, in forma rigorosa, questa verità dicendo che il Papa è la causa formale della Chiesa docente. Soggiungiamo, che tutto quanto si afferma del Concilio, vale, « ex paritate rationis », del magistero ordinario dell'episcopato disperso.

Ora, se il Papa è causa formale della Chiesa docente, l'episcopato stac-

(36) *Loc. cit.*

cato dal Papa non è che un « ens rationis » e, come tale, non si può ritenere come soggetto di azioni e, tanto meno, di prerogative inerenti all'esercizio di un'attività. Il corpo docente della Chiesa è un ente composto: per esaminarne l'attività occorre considerarlo nel suo insieme, non escludendo alcuno dei suoi costitutivi essenziali. La considerazione del corpo episcopale distinto dal suo Capo esula per completo dai testi della Scrittura e della Tradizione, i quali, mentre da un lato attribuiscono la prerogativa dell'infallibilità a tutto il corpo docente, Capo compreso, attribuiscono a questo una funzione imprescindibile nell'esercizio del magistero. Nessun testo positivo ci parla o ci fa pensare ad un'infallibilità mediata del corpo episcopale separato dal capo; appunto perchè tale corpo, fuori del composto organico cui appartiene, è un essere fittizio.

Non si può quindi parlare di organi di infallibilità *adeguatamente* distinti, neppure quando si dà all'infallibilità un senso *equivoco*, affermandola immediata in un caso e mediata nell'altro. Non ha senso poi attribuire *equivocamente* come fa lo Straub (37) l'infallibilità a due soggetti *inadeguatamente* distinti. Tale concezione cela la tendenza di considerare come soggetto a sè stante il corpo episcopale separato dal Papa: il corpo episcopale completo non possederebbe nè infallibilità mediata, nè immediata; ma in esso il Papa godrebbe di infallibilità immediata mentre sarebbe mediata quella dell'episcopato. Non si capisce come questo possa essere un unico soggetto di infallibilità inadeguatamente distinto dall'altro, il Papa da solo.

Per poter attribuire al corpo episcopale distinto adeguatamente dal Papa l'infallibilità, i fautori dell'unico soggetto introducono il concetto di *infallibilità mediata e dipendente*. Una simile infallibilità non da tutti gli autori vien pensata allo stesso modo. Infatti, mentre per Palmieri e Auriault è soggetto d'infallibilità mediata colui che viene assistito dallo Spirito Santo mediante l'influsso del Papa (*assistenza mediata causa di infallibilità mediata*) secondo lo Straub, possiede l'infallibilità mediata colui che insegna aderendo, in virtù di un'assistenza divina immediata, alla sentenza di un maestro immediatamente infallibile (*assistenza immediata causa d'infallibilità mediata*). Come ci ripromettiamo di dimostrare nella Sez. III, la prima di queste concezioni non può reggere davanti alle testimonianze positive della Sacra Scrittura; ed in realtà anche la seconda, per potersi sostenere, esigerebbe un'interpretazione alquanto involuta dei testi. Qui vogliamo solo esaminare il concetto d'infallibilità attiva mediata.

L'infallibilità attiva è quella che compete all'esercizio dell'insegnamento: significa impossibilità di errare nel proporre definitivamente ed incondizionatamente una dottrina. L'infallibilità attiva è indipendente quando non presuppone alcuna infallibilità umana a cui appoggiarsi. Compete al dottore

(37) « Zeitschrift für katholische Theologie », XLII (1918): *Gibt es zwei unab-*

*hängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?* (p. 225 ss., n. 13-21).

autentico della Chiesa, il quale testimonia che una verità è contenuta in qualsiasi modo nel deposito della Rivelazione o giudica una controversia dottrinale. L'infallibilità è dipendente quando presuppone l'esercizio di un ministero indipendentemente infallibile cui aderisce. Un dottore autentico sarebbe mediatamente infallibile quando propone una dottrina appresa da un maestro infallibile. Nel maestro subordinato si devono quindi distinguere due atti: l'adesione alla dottrina del maestro superiore e la presentazione di essa ai proprii discepoli. Ora si deve rilevare che l'infallibilità riguarda la sfera intellettuale e si distingue in ciò dall'indefettibilità della Chiesa, come specie da genere, poichè questa investe tutto il campo dell'attività ecclesiastica, intellettuale ed etico. Un maestro subordinato aderisce alla verità proposta dal maestro supremo colla garanzia dell'assistenza divina che lo rende infallibile « in discendo » (infallibilità passiva). Con ciò egli acquista la certezza che una determinata verità è contenuta nel deposito della fede: qui si esaurisce il suo compito intellettuale. Quindi propone autenticamente la verità così conosciuta ai fedeli: la conformità dell'insegnamento colla verità certa acquisita, essendo questione di veridicità, non concerne più il campo intellettuale, bensì quello etico; è quindi munito della garanzia non dell'infallibilità, ma dell'indefettibilità.

Da questa considerazione risulta che, se anche fosse possibile concepire un episcopato che agisce, come corpo unico, senza l'intervento del Papa, egli non solo sarebbe sprovvisto dell'infallibilità indipendente, ma non godrebbe affatto di qualsiasi genere d'infallibilità attiva. *L'infallibilità mediata è quindi sostanzialmente passiva. L'infallibilità attiva mediata è un non senso.* Un non senso a cui si perviene, da una parte, dalla concezione del corpo episcopale attualmente avulso dal Papa come ente a sè stante, e, dall'altra, dalla necessità di attribuire al corpo episcopale l'infallibilità attiva. Ora questa necessità risulta dai testi scritturistici e della Tradizione. Ne viene che l'impossibilità di concepire un'infallibilità attiva mediata è una riprova dell'insostenibilità del concetto del corpo episcopale operante indipendentemente dal Papa.

La nostra conclusione è la seguente: la questione, se compete l'infallibilità, e di che specie, al corpo episcopale attualmente avulso dal Papa, non ha alcun senso. Ne viene che, essendoci imposta dalle fonti della Rivelazione, la necessità di asserire che il corpo docente della Chiesa è infallibile, ci sono teoricamente possibili due posizioni:

1) Il corpo episcopale completo gode di un'infallibilità indipendente, accanto a quella del Sommo Pontefice da solo: si hanno così due organi della infallibilità inadeguatamente distinti.

2) Oppure il corpo episcopale completo è infallibile perchè contiene un maestro infallibile, che possiede questa prerogativa anche quando esercita il suo ministero indipendentemente da quello degli altri membri della Chiesa docente: il corpo docente è quindi infallibile per denominazione. È questa la posizione del Muncunill. Vedremo però che una simile concezione mala-

mente si accomoda coi testi rivelati, interpretati nel modo più ovvio. Se quindi il grande principio dell'unità della Chiesa non ce lo impedisce, non ci è lecito scostarci dall'interpretazione ovvia e letterale delle fonti.

ESIGENZE DEL PRINCIPIO DELL'UNITÀ DELLA CHIESA IN RAPPORTO AL SOGGETTO  
DELL'INFALLIBILITÀ

L'unità della Chiesa viene chiamata in causa in ragione di due suoi aspetti: l'unità di governo e l'unità della fede.

L'unità di governo esige il Primato del Papa. Primato significa subordinazione gerarchica dei pastori singoli e del loro insieme al Sommo Pontefice. Conseguenza: unità della fede e della comunione (ossia della carità). In virtù del primato, il Papa è quindi il principio dell'unione nella Chiesa, in quanto il Primato ha per effetto la coesione dei sacerdoti attorno ad una sola persona e da ciò deriva l'unione nella fede e nella carità. Per esprimerci col Vaticano, « utque vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per coherentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum [Christus] ceteris Apostolis praeponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis fundamentum » (38).

Un esame più approfondito alla luce dei testi della Rivelazione della natura del Primato ne estende le conseguenze: risulta che, mentre il Papa riceve il potere direttamente da Dio, non v'è altro potere nella Chiesa che non venga comunicato attraverso il Papa, che diventa così fonte d'ogni potere ecclesiastico. Il potere di magistero, sia o no compreso nel potere di giurisdizione (questa non è una questione decisiva per la soluzione del nostro problema), deriva nei vescovi dal Sommo Pontefice. Il preciso significato di quest'affermazione è che l'autenticità dell'insegnamento dei vescovi deriva dalla forma giuridica della Chiesa, vale a dire dall'autorità suprema ed universale, dal Papa. L'unità della Chiesa importa la stessa esigenza per l'infallibilità? Dimostreremo in particolare più avanti che l'infallibilità, essendo causata dall'assistenza divina, deriva dalla forma pneumatica della Chiesa; di conseguenza, per sé, l'unità della Chiesa non esige che ogni infallibilità ecclesiastica derivi dall'infallibilità del Papa. Ciò varrebbe in modo assoluto se non si trattasse dell'*infallibilità dell'insegnamento autentico*. Deve esistere un certo rapporto tra infallibilità e autenticità e, in virtù dell'autenticità dell'insegnamento infallibile, il principio teologico dell'unità della Chiesa può interferire sulla dottrina dei soggetti dell'infallibilità. Questo rapporto si enuncia colla proposizione: solo chi detiene il potere supremo ed universale deve necessariamente possedere la garanzia dell'infallibilità. Si noti però

(38) DENZ. 1821.

che l'infallibilità compete al potere supremo ed universale, tanto quando esso è proprio, come quando è partecipato. I vescovi possiedono in proprio il potere di giurisdizione particolare e subordinato: è proprio in quanto è potere ordinario senza che con ciò si escluda che derivi dal Papa. Ma oltre alla *giurisdizione particolare* che possiedono *in proprio*, i vescovi, presi *collegialmente*, in virtù della loro stretta unione col Papa partecipano alla *giurisdizione universale*, che risiede in proprio nel Sovrano Pontefice. Diciamo quindi con un autore recente (39) che il potere di reggere la Chiesa universale risiede innanzitutto nel Sovrano Pontefice, poi nel collegio episcopale a lui unito; e che può venire esercitato sia unicamente dal Sovrano Pontefice, sia solidalmente dal Sovrano Pontefice unito al collegio apostolico: ne risulta che il potere del Sovrano Pontefice da solo ed il potere del Sovrano Pontefice unito al collegio episcopale costituiscono non due poteri adeguatamente distinti, ma un solo potere supremo considerato, da una parte, nel capo della Chiesa docente, ove risiede per intero e come nella sua fonte, e d'altra parte nel capo unitamente al corpo della Chiesa docente, a cui vien comunicato ed in cui trova il suo soggetto pieno ed integrale. Una simile concezione non contiene le difficoltà proprie della dottrina del doppio soggetto inadeguatamente distinto a cui l'infallibilità viene attribuita in modo equivoco. Difatti, mentre quella vuole attribuire un'esistenza propria e delle prerogative al collegio episcopale attualmente avulso dal Papa, qui si asserisce solo che il Sommo Pontefice comunica ai singoli vescovi la giurisdizione suprema ed universale da esercitarsi collegialmente. Non si afferma necessariamente che il Papa conferisca tale giurisdizione al collegio episcopale in quanto distinto adeguatamente da lui. Vari autori dell'unicità del soggetto negano la possibilità della partecipazione della giurisdizione suprema ed universale: in nessun luogo però ci è stato dato di trovarne le prove. Ammettiamo senz'altro che una delegazione del potere universale e supremo non ha senso, poichè al potere del delegato sarebbe sempre superiore il potere del delegante, che è adeguatamente distinto da lui. Noi qui però parliamo di partecipazione e non di delegazione, alla stessa guisa che asseriamo partecipato e non delegato il potere particolare dei vescovi; colla differenza però che, mentre questo può essere esercitato dalle singole persone sulla propria Chiesa, il potere supremo ed universale comunicato ai vescovi può solo essere esercitato collegialmente in unione col Papa.

In definitiva esiste un *unico soggetto immediato del potere supremo ed universale*; i decreti supremi ed universali « *sub ratione supremae potestatis* » procedono radicalmente dal Papa; ciò non toglie che talvolta possano procedere prossimamente dal collegio episcopale completo, sempre conservando quella derivazione radicale dal Sommo Pontefice. In questo caso il decreto supremo

(39) CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1941, p. 501 s.

e universale è un atto unico procedente da tutto il collegio che agisce come persona morale, in virtù di un potere che risiede nei singoli membri, il quale però, mentre al Capo è conferito direttamente da Dio, negli altri è derivato dal Capo.

Tutta quest'articolazione riguarda però solo, come già abbiamo osservato, la sfera dell'*autenticità* dell'atto dottrinale: è tale, quale l'abbiamo descritta in virtù della causa formale giuridica esterna della Chiesa. Una simile concezione soddisfa completamente, abbondantemente a tutte le istanze dell'unità di governo della Chiesa. L'*infallibilità* dell'atto dottrinale cade in un'altra sfera: quella della *causa formale interna, pneumatica*. Sappiamo che le due cause formali sono in stretto rapporto; sappiamo pure che talvolta la causa formale interna influisce nel soggetto attraverso la causa formale esterna; quando ciò avvenga, trattandosi di una positiva istituzione di Dio, risulta unicamente dai testi della Rivelazione.

Meno che all'unità di governo della Chiesa nuoce l'ammissione di due organi d'*infallibilità* alla sua unità nella fede e non solo per il fatto che l'unità di governo, come insegna il Vaticano (40), è il fondamento dell'unità della fede, ma anche e soprattutto perchè una pluralità di organi della *infallibilità* ha il vantaggio di assicurare dappertutto rapidamente il possesso della vera fede, lasciando intatto il principio dell'unità.

Concludendo, l'argomento di ragione teologica dei fautori dell'unicità del soggetto dell'*infallibilità* include delle difficoltà, quali il concetto insostenibile di un'*infallibilità* attiva mediata e del collegio episcopale separato dal Papa nel suo agire come unità morale a sè stante; soprattutto non è decisivo poichè tutte le conseguenze dei principi teologici su cui si fonda si accordano colla dottrina contraria. Tenendo conto che questo è l'argomento principale di questi AA., poichè la loro interpretazione delle fonti positive è tutta fondata su di esso, si può avere un'idea della fragilità dei loro sostegni.

#### SISTEMAZIONE TEOLOGICA DELLA DOTTRINA DELLA DUPLICITÀ DEL SOGGETTO DELL'INFALLIBILITÀ

Il difetto più grave però della dottrina dell'unicità del soggetto della *infallibilità*, è il poco conto che fa, nella sua costruzione, dell'organicità della Chiesa e del suo principio intimo, causa dell'*infallibilità*, lo Spirito Santo. Ci pare che estenda indebitamente la verità che lo Spirito Santo « in inferioribus tamen [membris] *etiam* per superiorum ministerium operatur » L'equilibrio tra l'azione diretta dello Spirito Santo in ciascun membro da cui è posseduto e l'azione esercitata attraverso un ministero umano entra nella mirabile armonia della Chiesa: il campo di queste due attività si deve de-

(40) DENZ. 1821.

terminare in base all'insegnamento della Scrittura e della Tradizione, non diversamente da quanto avviene per la descrizione della costituzione della Chiesa. Ora non ci è lecito attribuire all'azione ministeriale umana più di quanto i testi rivelati le attribuiscono, perchè ciò avverrebbe a scapito dell'azione divina compiuta dallo Spirito Santo. Non abbiamo alcun argomento per concepire l'assistenza divina che produce l'infallibilità nelle membra inferiori come partecipata attraverso l'influsso del Capo; e ciò vale persino per l'infallibilità passiva, poichè l'adesione della fede alla parola predicata dal magistero infallibile è opera diretta dello Spirito Santo. Fin qui lo Straub, a differenza del Palmieri e dell'Auriault, concorda con i suoi avversari. Egli limita però la portata di quest'assistenza nelle membra inferiori della Chiesa docente all'adesione alla verità già proposta dal Capo visibile. Non possiamo certamente ammettere che l'assistenza divina produca nelle singole membra del corpo docente l'infallibilità attiva, però esiste un'assistenza globale al collegio apostolico completo, la quale ha, come dimostreremo, lo scopo di produrre la conoscenza della verità rivelata.

Dobbiamo quindi sottoscrivere il giudizio dello Scheeben, secondo cui concepire l'azione dello Spirito Santo vivificatore come esercitata direttamente sul Capo visibile e, per mezzo suo, sulle altre membra equivale a pensare la Chiesa docente come una macchina a rotismi.

Raccogliamo ora i vari elementi sparsi nella critica da noi condotta finora, per costruire la dottrina della duplicità dell'organo dell'infallibilità.

Due sono le cause formali della Chiesa: una interna, la sua anima, che è lo Spirito Santo; l'altra esterna, che è il Sommo Pontefice e l'unione con lui. Che il Sommo Pontefice sia la causa formale della Chiesa docente è una formula del Franzelin, accettata poi dai teologi. Ne segue che il collegio apostolico senza il Papa è un essere morale incompleto, a cui pertanto non compete l'agire. In simili condizioni non si può considerare dotato di qualsiasi potere che non sia la somma dei poteri dei singoli membri (la quale non ne cambia la natura) o di qualsiasi prerogativa. Il magistero dell'episcopato, sia esso ordinario, sia solenne, è un atto moralmente unitario, ma per avere un'esistenza completa, deve includere l'atto del Papa. Non possiamo quindi prendere in alcuna considerazione gli atti di un Concilio anteriormente al voto od alla conferma pontificia: non possiamo riconoscerli muniti di una assistenza divina distinta da quella che viene prestata all'atto del Papa.

L'assistenza divina concerne l'atto completo, quindi l'insieme di tutti gli atti che lo costituiscono: dirige evidentemente i singoli atti dei membri, però mira al loro risultato. In questo è perfettamente analoga alla Provvidenza naturale. L'assistenza divina può permettere che gli atti preliminari alla definizione siano erronei: essa mira esclusivamente ad assicurare la verità della sentenza definitiva. Può anche permettere che qualche singolo membro pronunci una sentenza errata, senza tuttavia permettere mai al Capo l'errore. Infatti, dov'è il Capo, ivi è la Chiesa docente, poichè egli ne è la causa for-

male: la Chiesa docente potrebbe anche essere costituita da una minoranza, purchè includa il Capo. Ne segue che se anche in un Concilio col Papa consentisse solo una minoranza, la sentenza emanata sarebbe ancora una sentenza conciliare, poichè deriva dalla Chiesa docente: anche così si distinguerebbe dalla sentenza del solo Papa. L'adesione del Papa alla sentenza del Concilio non è quindi semplicemente una condizione per la sua autorità suprema ed universale e per la sua infallibilità; d'altra parte non si può dire che la sentenza del Concilio sia, per quanto concerne l'infallibilità, la sentenza del Papa (41). Il Papa non è solo una condizione per l'esistenza del corpo docente e neppure ne è l'anima. Non lo si può infatti propriamente chiamare costitutivo essenziale, perchè tale titolo compete all'anima: il collegio apostolico, anche se include il Papa, se, per assurdo, non fosse animato dallo Spirito Santo non costituirebbe la Chiesa docente. Indotti dal fatto che l'analogia col corpo umano viene presentata dalla Sacra Scrittura per descrivere l'organizzazione della Chiesa, e che in quest'organismo il Papa possiede la funzione del Capo, chiameremo il Papa *costitutivo organico* della Chiesa.

Il corpo della Chiesa, così costituito dall'unione organica delle membra col Capo, è soggetto della vita divina: vita presa in un senso ampio, abbracciante la grazia, il potere ecclesiastico, la dottrina infallibile. Fonte della vita è lo Spirito Santo, che anima il corpo intero e le singole membra, « quibus pro diversis eorum muneribus atque officiis, pro maiore vel minore, quo fruuntur spiritualis sanitas gradu, diversis rationibus praesens est atque assistit ». Il Capo, in relazione alla causa formale interna, gode di una posizione privilegiata. Infatti ogni potere e prerogativa della Chiesa esiste « eminentiori modo » in lui. Anzi il potere ecclesiastico esiste in lui come nella fonte e nella radice e per mezzo suo viene comunicato agli altri.

L'infallibilità della Chiesa deriva dalla sua forma pneumatica: essa può essere attiva e passiva, ma in ogni caso proviene direttamente dall'assistenza divina, che assicura alla Chiesa docente la verità del giudizio che definisce una dottrina contenuta nel deposito della Rivelazione e nella Chiesa discente l'adesione ad esso. L'infallibilità, se si considera dal punto di vista della sua causa, è sempre immediata; dal punto di vista della norma della verità creduta è immediata solo l'infallibilità attiva, che ha per norma il deposito della Rivelazione.

Il magistero ecclesiastico gode delle due prerogative dell'*autenticità* e dell'*infallibilità*. Queste due proprietà appartengono a due sfere diverse: *l'autenticità deriva dalla forma giuridica della Chiesa, mentre l'infallibilità deriva dalla forma pneumatica.* « Quo hierarchia possit auctoritative docere et regere, est ex forma iuridica; quod infallibiliter et in salutem totius Cor-

(41) Assai diversa è la questione dal punto di vista dell'autenticità: per il fatto che ogni potere deriva ai vescovi dal Papa

l'autenticità della sentenza conciliare è formalmente quella del Papa.

poris ex forma divina pneumatica » (42). Se noi consideriamo la sfera giuridica, vediamo che l'autorità risiede nel Papa come in radice e fonte da cui emana in tutte le altre membra: v'è perciò *un solo soggetto immediato del potere supremo*. Se passiamo alla sfera della pneumaticità, riconosciamo che *l'assistenza divina produce l'infallibilità nel Papa da solo e nel collegio apostolico che insegna unitamente al Papa*; si hanno due organi *inadeguatamente distinti dell'infallibilità attiva*.

Secondo noi l'errore fondamentale della dottrina dell'unicità dell'organo dell'infallibilità consiste nel *trasportare l'infallibilità dal campo pneumatico al campo giuridico*, e ciò in conseguenza di una concezione troppo meccanica della costituzione della Chiesa.

Dobbiamo ora rispondere ad un'obiezione dello Straub: quando si ammettono due organi dell'infallibilità, in realtà si cade sempre nella distinzione adeguata, poichè, mentre il Papa costituisce un organo quale Maestro universale dei vescovi e dei fedeli, prende parte all'altro organo come uno dei due fattori equipollenti e mutualmente dipendenti. In base a quanto abbiamo detto, la risposta è facile: in entrambi i casi il Papa viene considerato quale causa formale della Chiesa docente, detentore immediato e fonte di ogni potere magisteriale, con quest'unica differenza che, mentre nel primo esercita il suo potere da solo, fungendo da suoi discepoli tutti gli altri membri della Chiesa docente e discente, nel secondo comunica il suo potere agli altri membri del corpo docente, coi quali lo esercita collegialmente.

Prima di concludere questo capitolo facciamo un'applicazione al magistero ordinario di quanto abbiamo sin qui esposto, visto che è stato chiamato in causa dalla polemica teologica.

Il Concilio Vaticano dichiara che si devono tenere per fede divina e cattolica le verità contenute nella Scrittura e nella Tradizione e proposte, sia da definizioni solenni, sia dal magistero ordinario (43). Come nell'insegnamento del collegio apostolico completo, così anche in quello del Papa si deve distinguere tra forma solenne e forma ordinaria. Allora è conseguenza necessaria della dottrina dell'unicità dell'organo dell'infallibilità che il Papa è infallibile anche nel magistero ordinario. V'è di più. L'insegnamento ordinario del Papa può essere esplicito, implicito e tacito. È implicito nella disciplina e nella liturgia sancite dal Papa; è tacito nel mantenimento dell'integrità della dottrina in tutta la Chiesa ed in tutti i tempi (44) e nel silenzio consenziente davanti al propagarsi di una dottrina. Il Papa sarebbe quindi infallibile persino nel suo magistero implicito, nel suo con-

(42) S. TROMP, l. c.

(43) *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solenni iudicio sive ordinario et universali*

*magisterio tamquam divinitus credenda proponuntur* (DENZ., 1792).

(44) VACANT, *Le Magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes*, Paris 1887, pagina 107 ss.

senso tacito, anzi, col suo insegnamento implicito e col suo consenso tacito sarebbe il principio unico dell'infallibilità attiva del corpo docente. Questa conseguenza viene rilevata dallo Spacil che la giudica contraria al sentire comune dei teologi o non sufficientemente appoggiata alle fonti della Rivelazione, a seconda che essa chiami « ex cathedra » qualsiasi insegnamento del Papa o dichiarare infallibili degli insegnamenti che non sono « ex cathedra ». Lo Straub risponde che tutti gli insegnamenti del Papa in cui risulti la volontà di esporre definitivamente una dottrina sono « ex cathedra », per lo meno « equivalenter », se non « formaliter ».

Noi la questione potremmo lasciarla sospesa, senza che la nostra esposizione ne venga a soffrire. Aggiungiamo però qualche parola appunto perchè anche qui si potrà forse rilevare un lato debole della sentenza contraria.

Il primo a proporre la dottrina dell'infallibilità del Papa nel suo magistero ordinario è stato il Vacant, nel 1887. Il Concilio Vaticano, egli dice, ha definito l'infallibilità del Papa, restringendola al caso in cui parla « ex cathedra », « c'est-à-dire au cas où il enseigne formellement une doctrine ». Non si può quindi applicare il decreto del Vaticano al magistero implicito del Papa, nè tanto meno al magistero tacito. L'infallibilità in questi due casi si può unicamente stabilire come conclusione teologica, in base ai principi su cui si fonda la definizione del Concilio. Niente però impedisce che le condizioni dell'insegnamento « ex cathedra » si realizzino in certi insegnamenti espliciti in forma ordinaria. « On se tromperait donc, en pensant que les Pères du Vatican n'ont voulu parler que des jugements solennels du Souverain Pontife ». Il Vacant distingue due specie d'insegnamenti « ex cathedra »: quelli *solenni*, « les définitions revêtues de toutes les formes propres à exprimer nettement soit la vérité qui en fait l'objet, soit l'intention que le Pape a de l'imposer à la foi ou à l'assentiment de toute l'Eglise » (45); e quelli *ordinari* che « ne sont revêtus que d'une partie de ces caractères » (46), e che pur tuttavia sono infallibili poichè contengono delle dottrine « que le magistère ordinaire impose, par ces actes mêmes, à la foi ou à l'assentiment de tous les catholiques » (47).

L'infallibilità del magistero ordinario del Papa viene affermata anche dal Dublanchy, che però ne limita l'oggetto alle verità già precedentemente definite, alle verità sempre credute dalla Chiesa, alle verità cattoliche attestate dal consenso dei teologi. Si fonda sul fatto che il Vaticano ha dichiarato che il Papa gode dell'a stessa infallibilità di cui gode la Chiesa, e questa è prerogativa tanto del magistero solenne quanto dell'ordinario (48).

Noi non possiamo fare a meno di accettare il giudizio che di questa dottrina vien proferito dal Journet (49):

(45) *Op. cit.*, p. 100.

(46) *Op. cit.*, p. 101.

(47) *Op. cit.*, p. 104.

(48) « DTC », *Infailibilité du Pape*, XIV, 1705.

(49) *Op. cit.*, p. 505, nota 2.

« Il est sûr que le Pape seul exerce son magistère autrement que par définitions solennelles. Mais on ne pourra prêter à ce magistère une infallibilité propre et absolue que sur une volonté expresse du Pape, clairement manifestée: *la question est précisément de savoir si l'on ne se trouvera pas nécessairement alors en face d'une définition solennelle* ».

Aggiungiamo che, poichè l'infallibilità compete all'atto dottrinale che propone la verità in modo definitivo ed incondizionato alla fede della Chiesa discente, non ci è facile capire come appaia l'intenzione di definire nell'insegnamento implicito e tanto meno in quello tacito del Papa, a meno che esso non venga conglobato nell'insegnamento di tutto il collegio episcopale. Senza dubbio, il consenso almeno tacito del Sommo Pontefice è richiesto per l'infallibilità dell'insegnamento dell'episcopato, e ciò per le ragioni esposte a suo luogo, ma non se ne può inferire che esso sia la fonte dell'infallibilità dell'episcopato.

Non intendiamo però in alcun modo risolvere anche questo problema: qualsiasi sua soluzione può trovare una conveniente sistemazione nella dottrina della duplicità dell'organo dell'infallibilità della Chiesa. Anzi questa ci pare la sola che permette un esame sicuro e libero da vincoli di altre dottrine che pregiudicherebbero la questione.

### III. — ARGOMENTI POSITIVI A FAVORE DELLA SENTENZA DELLA DUPLICITÀ DELL'ORGANO DELL'INFALLIBILITÀ.

La dottrina presentata nell'ultimo paragrafo del capitolo antecedente non ha, fino a questo punto della nostra esposizione, più che il valore di ipotesi: ipotesi che, oltre al fatto di non urtare contro alcuno dei principi fondamentali dell'ecclesiologia, con tutti essi si armonizza in un modo assai soddisfacente. Muovendoci su questa base possiamo ricercare le sue prove con tranquilla sicurezza, nei testi rivelati. È quanto ci proponiamo di fare in quest'ultimo capitolo.

Ricordiamo ora quanto abbiamo rilevato sull'inizio di questo studio: nella Rivelazione esistono due filoni di verità: l'assistenza divina e la conseguente infallibilità del Papa da solo e l'assistenza ed infallibilità del collegio episcopale. Noi non ci soffermiamo di proposito sul primo: si trova ampiamente sviluppato nei trattati. Ne abbozzeremo tutt'al più uno studio comparativo per rischiarare la portata del secondo, che ci proponiamo espressamente di esporre. Per questo scopo non dobbiamo ricercare nei testi la stessa formulazione nostra: è essenziale unicamente rilevare due fatti: 1) *l'assistenza divina viene prestata direttamente al collegio episcopale completo*; 2) *quest'assistenza produce direttamente nell'episcopato la conoscenza e l'insegnamento infallibile della verità rivelata*.

I testi non si devono prendere singolarmente: il più delle volte, così, non ci fornirebbero che delle prove parziali. Nel loro insieme si illustrano a vicenda e ci permettono di ricavarne il senso totale. Noi esporremo in primo luogo quei testi che si riferiscono all'assistenza divina prestata al collegio apostolico, facendone per ognuno una breve esegesi e raccogliendone i risultati in una prova globale che si illuminerà in base ai testi che si riferiscono al solo Capo del collegio apostolico.

Dobbiamo considerare in primo luogo la promessa dello Spirito Santo fatta da Gesù nell'ultima cena. Gesù sta per abbandonare gli apostoli: in quell'atmosfera di tristezza egli li consola. Non avendo più Gesù al loro fianco, essi sarebbero destituiti di ogni appoggio: resterebbero come orfani, privi dell'indispensabile aiuto del padre. Ora Gesù, prima di partire promette un altro consolatore, promette di non lasciarli orfani.

« Se mi amate, custodirete i miei precetti. Ed io pregherò il Padre e darà a voi un altro Consolatore, affinché stia con Voi per (tutto) il tempo, lo Spirito della verità, che il mondo non può ricevere, perché non lo vede nè lo conosce: voi lo conoscete, poichè presso a voi rimane ed in voi sta. Non vi lascio orfani: vengo a voi » (50).

Su questo testo dobbiamo fare le seguenti osservazioni:

1) È compito dello Spirito Santo *consolare e assicurare il possesso della verità negli Apostoli*. Allo Spirito Santo vengono attribuiti due titoli: παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Quest'ultimo è, secondo l'uso scritturistico, un genitivo possessivo e causale insieme: lo Spirito Santo, non solo ha il pieno possesso della verità, ma la comunica pure agli Apostoli.

2) *L'interiorità dell'azione dello Spirito Santo* viene esposta con precisazioni successive: μεθ' ὑμῶν, παρ' ὑμῖν ἐν ὑμῖν. Non possiamo mancare di rilevare l'insistenza con cui si esprime l'immediatezza dell'azione divina. Come si potrebbe accordare con questo testo una concezione giuridica mediata dell'assistenza divina prestata al collegio apostolico?

3) *L'assistenza divina viene assicurata anche ai successori degli Apostoli*. Essa si estende infatti a ogni tempo, questo è il significato della espressione εἰς τὸν αἰῶνα.

Più avanti il discorso di Gesù torna sulla promessa dello Spirito Santo, di cui descrive l'azione meravigliosa:

« Queste cose ho detto a voi rimanendo presso di voi: il Consolatore poi, lo Spirito Santo che il Padre invierà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà ogni cosa che io v'ho detto » (51).

In questo passo risulta chiaramente la *causalità dello Spirito Santo in ordine alla conoscenza della verità negli Apostoli*. L'insegnamento di Gesù non sempre fu compreso da quelle menti rozze, non tutto poteva essere

(50) Jo., XIV, 15-18.

(51) Jo., XIV, 25-26.

ricordato: lo Spirito Santo avrebbe compiuto il prodigio di far loro raggiungere la comprensione di insegnamenti che fino allora rimanevano oscuri nella loro mente oppure avrebbe ridestato nella loro memoria quella dottrina che, pure essendo stata sentita, col tempo cominciava a svanire. Ecco quindi il senso in cui avrebbe esercitato la sua missione di Spirito di verità.

Il Vangelo di S. Matteo si chiude colla descrizione dell'apparizione di Gesù agli undici Apostoli sul monte della Galilea, nella quale conferì loro tutti i poteri necessari per la costituzione del regno dei cieli. Far discepoli, battezzare, insegnare l'osservanza dei comandamenti: ecco la loro missione. Ed a suggello del conferimento dei poteri, la promessa dell'indefettibile assistenza di Gesù: « ed ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla consumazione dell'èvo » (52). Lo αἰών è l'epoca storica che ha inizio colla venuta del Messia; alla sua conclusione termina il mondo. Ora ogni giorno di quest'epoca possederà la presenza di Gesù in mezzo agli Apostoli ed ai suoi successori. Ἐγὼ μεθ' ὑμῶν, « io con voi »: ci riesce assai difficile pensare che Gesù in questo momento solenne, in cui promette un aiuto soprannaturale assolutamente necessario per compiere il più arduo compito mai affidato a uomo, ancor più vasto che la missione profetica, intendesse promettere un'assistenza da esercitarsi per mezzo di un vicario umano. L'unione col suo vicario è una garanzia assolutamente indispensabile che assicura l'assistenza soprannaturale, ma è un'esagerazione concepirla come l'unico veicolo di quest'assistenza.

Le ultime parole di Gesù prima dell'Ascensione ci vengono riferite nel capo I degli Atti degli Apostoli. Anch'esse trasmettono agli Apostoli l'incarico di rendere testimonianza di Lui in tutto il mondo e promettono l'aiuto soprannaturale per tale missione: la presenza in loro dello Spirito Santo.

« Riceverete la potenza dello Spirito Santo che verrà su di voi, e mi sarete testimoni e in Gerusalemme e in tutta la Giudea e Samaria e fino all'estremità della terra » (53).

E, finalmente, vediamo l'assistenza divina in azione nei primi incaricati di trasmettere la predicazione degli Apostoli. Ci riferiamo ad un passo della lettera seconda di S. Paolo a Timoteo. Anzitutto la posizione di Timoteo nella Chiesa, come quella di Tito, sullo scorcio della vita di S. Paolo è la seguente:

« Tito e Timoteo esercitano soltanto una specie di sovrintendenza sopra un gruppo di Chiese; la esercitano in nome di Paolo, come suoi rappresentanti e delegati, a titolo puramente temporaneo, pronti a lasciare il loro posto e le loro funzioni al primo accenno dell'Apostolo. Essi possono aver ricevuto — e certamente hanno ricevuto — la consacrazione episcopale, ma non sono vescovi nel senso monarchico della parola, perchè non hanno nessuna diocesi da governare » (54).

(52) Mt., XXVIII, 20.

(53) Act., I, 8.

(54) F. PRAT, *La teologia di S. Paolo*, I, 318; I, V, I, 1.

Se non sono vescovi monarchici, hanno però il compito, oltre quello di ordinare presbiteri e diaconi, di mantenere nelle chiese a cui sovrintendono la purezza della fede, mediante la conservazione integra e senza aggiunte del « deposito » della dottrina apostolica. Quindi, salva la natura e l'estensione della loro giurisdizione, il loro compito coincide con quello dei vescovi attuali.

Ecco ora i termini della raccomandazione fatta a Timoteo riguardo al deposito della fede:

« Abbi a modello le sane parole che hai udite da me con fede e colla carità che sono in Cristo Gesù. Custodisci il buon deposito per mezzo dello Spirito Santo che abita in noi » (55).

Anzitutto il termine greco ὑποτύπωσις esprime in modo preciso il compito dei successori degli Apostoli. Il senso comune di questa parola è quello di una nota sommaria o d'una rappresentazione che non dev'essere riprodotta nei minimi dettagli, ma che serve da schizzo e che dev'essere rifinita e precisata da un'esposizione particolareggiata (56). Il procedimento della Tradizione viva avviene per opera di un'esposizione, che non è la pura ripetizione delle formule, ma uno sviluppo ed un'applicazione delle dottrine, analoga allo sviluppo che i tratti di un disegno abbozzato o le masse di una statua sgrossata vengono a subire per raggiungere la perfezione delle forme definitive. « Abbozzo » è infatti il significato originale del termine ὑποτύπωσις. Perciò più propriamente il testo paolino si potrebbe rendere: « Segui l'abbozzo delle sane parole... ».

Ora questa trasmissione vitale viene sorretta dalla potenza dello Spirito Santo. Non troviamo di meglio che riferire le parole di un recente commentatore.

« Aussi bien est-ce l'Esprit Saint résident à demeure dans tous les chrétiens (cfr. *Rom.*, VIII, 11), mais spécialement dans les Apôtres, depuis leur ordination (ἐν ἡμῖν; *II Tim.*, I, 6, 7), qui donne la force de conserver intégralement ce trésor. Avec l'ordre de garder le dépôt, Paul indique le moyen d'y être fidèle. La tâche n'est pas facile. Beaucoup ont abandonné la foi et l'Apôtre lui-même va disparaître, mais le Saint-Esprit demeure dans l'Eglise et il éclairera et fortifiera ses ministres (cfr. *Tim.* II, 1, 7). Saint Paul n'en doute pas (cfr. § 12). Ces deux derniers versets fondent l'enseignement catholique relatif à la tradition. Les Apôtres ont reçu du Seigneur la vérité chrétienne; eux mêmes l'ont transmise oralement, notamment à leurs collaborateurs et à leurs successeurs dans le ministère; mais ces derniers ont le devoir de la conserver dans toute sa pureté et de ne la communiquer à leurs tour qu'à des hommes éprouvés et capables eux-mêmes d'assurer une nouvelle transmission (II, 2). Or cette conservation et cette transmission ne

(55) *II Tim.*, I, 13, 11.

Cambridge 1920, p. XCVIII; citato nel

(56) Cfr. PARRY, *The Pastoral Epistles*,

commento dello Spicq.

peuvent être suffisamment garanties par les forces humaines. C'est le Saint-Esprit qui les préserve de toute altération et de toute déviation, et, d'après le v. 7, on peut préciser que cette action du Saint-Esprit s'exerce avec une efficacité particulière dans les membres de la hiérarchie ecclésiastique » (57).

E quindi quella stessa presenza dello Spirito Santo di cui godono tutti i fedeli, che viene potenziata nei membri della Chiesa docente per garantire il retto adempimento della loro missione.

Ai testi scritturistici su cui si fonda l'infallibilità di S. Pietro e dei suoi successori accenniamo semplicemente. In *Mt.* XVI, 18, S. Pietro viene presentato come l'unica pietra fondamentale della Chiesa, e quindi anche della fede di essa. In *Lc.* XXII, 31, 32, si dice che, mentre in tutti gli altri Apostoli la fede vacilla, la fede di Pietro possiede in sé sola la fermezza per sostenere quella degli altri. In *Jo.* XXI, 15 ss. si legge del conferimento fatto a Pietro del potere di pascere tutti indistintamente i fedeli, potere pastorale che comprende pure il potere magisterale. Circa questi due ultimi passi notiamo che niente, a quanto ci consti, c'impedisce di prenderli in senso positivo e non esclusivo: S. Pietro ha cioè il potere di proporre infallibilmente a tutta la Chiesa la dottrina della fede, senza che con ciò si escluda che lo stesso compito possa essere eseguito, riguardo ad altre dottrine di fede o riguardo alle stesse in altre circostanze, da tutto il collegio apostolico. Ad una simile interpretazione, sostenibile in base alla sola considerazione del testo, si possono muovere obiezioni in base al principio dell'unità della Chiesa. Noi quindi non fonderemo su di essa le nostre considerazioni. Il significato più pieno che si possa dare ai tre passi succitati ci pare che possa ragionevolmente essere il seguente. S. Pietro possiede in tale modo il supremo potere di insegnare a tutta la Chiesa, che da lui viene riversato su tutti gli altri membri della Chiesa docente, i quali non lo possono esercitare fuori dell'unione attuale con lui. Tutto ciò però unicamente nella sfera della giurisdizione.

Per l'infallibilità del collegio apostolico invece dobbiamo ricorrere a tutta la prima serie dei passi da noi citati. Ed allora rimangono assodati i punti seguenti:

1) *Il collegio episcopale gode immediatamente dell'assistenza divina, poichè lo Spirito Santo risiede in ciascuno dei suoi membri, dov'è vivificante ed operante.* È quanto risulta da *Jo.* XIV, 15, 18; *Act.* I, 8; *II Tim.* I, 13, 14 (58). I primi due di questi testi si riferiscono direttamente al conferimento dello Spirito Santo agli Apostoli, ma la sua presenza viene garantita ad ogni tempo, quindi palesemente ai loro successori. Il testo paolino poi non può essere più esplicito riguardo alla presenza dello Spirito Santo nei successori degli Apostoli. Dobbiamo aggiungere il versetto finale del Vangelo

(57) P. C. SPICQ, *Les Epîtres Pastorales*, Paris 1947, p. 320.

(58) Cfr. *II Tim.*, I, 6, 7.

di S. Matteo, il quale garantisce la presenza di Gesù in seno al collegio apostolico. Qui si parla della presenza di Gesù e non di quella dello Spirito Santo. Ciò non si spiega solo per il fatto della missione dello Spirito Santo da parte di Gesù, ma soprattutto col principio teologico che accomuna a tutt'e tre le Divine Persone l'attività « ad extra ».

2) *La presenza dello Spirito Santo nel collegio episcopale garantisce la conoscenza diretta, la conservazione, la trasmissione, a mezzo dello sviluppo omogeneo, della dottrina apostolica.* Ciò equivale a dire che l'assistenza divina lo rende infallibile. È quanto risulta in modo evidente dal testo citato di S. Paolo ed in modo ugualmente chiaro da Jo. XIV, 25. Gli altri testi, anche se meno espliciti, confermano la stessa idea.

3) Dal confronto di questi testi con quelli relativi al primato ed alla infallibilità di Pietro, si deduce che, mentre Pietro è da solo depositario dell'infallibilità, questa *non compete al collegio apostolico se non nell'unione dell'atto docente, senza che ciò significhi che deriva dall'infallibilità di lui.*

#### LA TESTIMONIANZA DEI SS. PADRI

Anche nell'insegnamento dei Ss. Padri, come nella Sacra Scrittura, esistono due filoni di verità: uno riguardante il primato del magistero del Papa da solo e la sua infallibilità, e l'altro concernente l'infallibilità della Chiesa docente completa. Anche in questo punto non si deve cercare nei Ss. Padri la formulazione del problema e la terminologia moderna: occorre tener presente l'essenza dell'infallibilità attiva, che consiste nel diritto all'assistenza divina che preservi dall'errore nell'insegnare la verità rivelata e riscontrarne la presenza nei due organi del magistero.

Incominciamo coi testi relativi all'infallibilità del collegio episcopale. Tre sono le affermazioni capitali che raccogliamo dai testi della Tradizione:

1) *Lo Spirito Santo vivifica direttamente tutte le membra della Chiesa, in particolare della Chiesa docente.*

2) *I singoli membri dell'episcopato costituiscono un'unità organica, da cui emana un atto unitario sotto l'azione vivificante dello Spirito Santo. Ciò avviene in particolare nei Concili.*

3) *L'assistenza dello Spirito Santo garantisce al collegio episcopale la conoscenza e l'insegnamento della verità.*

Poichè la dimostrazione del primo di questi capi di dottrina è compito dei trattati generali, rimandiamo ad essi per i relativi testi; in modo particolare sarà convincente una semplice scorsa attraverso la già citata collezione del Tromp.

Passiamo quindi al secondo, che è centrale per la nostra questione. Origene afferma che i predicatori del Vangelo sono come altrettanti Cristi, cioè Consacrati coll'unzione, i quali nonostante la loro molteplicità, ripieni dello Spirito Santo, compiono un unico ministero.

« Se si desidera vedere molti corpi ripieni di divino spirito, che, a somiglianza di quell'unico Cristo sono a servizio dell'universale salvezza degli uomini, si considerino coloro che ovunque e con retta vita insegnano la parola di Gesù, chiamati pure essi Cristi dalle Sacre Scritture, nel passo: "Non toccate i miei Cristi, e verso miei profeti non siate cattivi" » (59).

Secondo S. Basilio, nel Concilio di Gerusalemme, gli Apostoli emettono un'unica sentenza unitamente allo Spirito Santo.

« Ed anche se gli Apostoli dicessero: "Parve bene allo Spirito Santo ed a noi", non mettendosi alla pari col potere dello Spirito Santo, ma subordinandosi, come se allora fossero guidati da Lui (60), e quasi dicessero di avere, essi e lo Spirito, una sola conoscenza ed un solo pensiero ed un solo potere, tu ti sforzi di ridurre a creatura lo Spirito » (61).

S. Gregorio di Nissa attribuisce l'unione degli Apostoli nell'esercizio del magistero al vincolo che è lo Spirito Santo.

« Una è la colomba mia, la perfetta mia. Una è per la madre di lei, eletta per colei che l'ha generata (*Cant. Cant.* 6, 8). Il che nel Vangelo, per la voce del Signore, viene spiegato più chiaramente. Infatti, depositato sui suoi discepoli colla benedizione ogni potere, dona ai santi gli altri beni colle parole dirette al Padre, aggiunge poi il sommo dei beni, quello di mai più scindersi in alcuna differenza di opinioni nel giudizio riguardante il bene, ma di formare tutt'insieme una cosa sola conglobati in uno ed unico bene; di modo che *per mezzo dell'unità dello Spirito Santo*, come dice l'Apostolo, *stretti col vincolo della pace, divenissero tutti un solo corpo, ed un solo Spirito, per mezzo dell'unica speranza, alla quale furono chiamati* (*Eph.* IV, 3, 4). Meglio sarebbe forse riferire alla lettera le stesse divine parole del Vangelo: « Affinchè tutti siano una sola cosa come tu, Padre, in me, ed io in te; affinchè anch'essi siano una sola cosa » (*Jo.* XVII, 21) (62).

S. Cirillo Alessandrino descrive l'opera unificatrice dello Spirito Santo in tutte le membra della Chiesa (63).

Passando poi ai Padri latini, troviamo in S. Ambrogio una splendida affermazione di questa verità: se molti sono gli Apostoli e dispersi in vari luoghi, unico è il compito della grazia indivisibile, unico è l'effetto dell'operazione dello Spirito Santo.

« Et ideo cum Dominus servulos suos Apostolos destinaret, ut agnosceremus aliud creaturam esse, aliud gratiam spiritalem, alios alio destinabat, quia omnes simul ubique esse non poterant. Dedit autem omnibus Spiritum Sanctum, qui licet separatis apostolis inseparabilis gratiae munus infunderet. Erant igitur diversae personae, sed unus in omnibus operationis effectus quia unus est Spiritus Sanctus, de quo ait: Accipietis virtutem

(59) *Contra Celsum*, VI, 79.

(60) *χωρηγοῦμενοι*, nel rapporto che intercorre tra i coristi ed il capo coro.

(61) *Adv. Eun.*, 5, 2; *M. G.*, 29, 740, 41.

(62) In *Cant. Cant. hom.*, 15; *M. G.*, 44, 1116-1117.

(63) Cfr. *Jo.*, XVII, 20, 21; *M. G.*, 74, 557-561.

venientem, Spiritum Sanctum in vos; et eritis mihi testes in Hierusalem et in omni Iudaea et Samaria usque in fines terrae » (*Act.* I, 8) (64).

Passiamo ora alle affermazioni dei Padri relative ai Concili ecumenici. S. Cirillo Alessandrino afferma che il simbolo niceno fu proferito nel Concilio dallo Spirito Santo.

« Non basterà alla tua riverenza professare unicamente il simbolo della fede che fu un tempo enunciato in Spirito Santo dal Santo e Grande Concilio raccolto a Nicea » (65).

In altro luogo dice che in questo Concilio si ebbe lo stesso Cristo a sedere insieme ai suoi Padri, poichè in esso si gettavano le fondamenta della fede.

« Si deve credere a coloro che hanno cura della rettitudine [della fede] secondo la norma dei sacri messaggi, che per opera dello Spirito Santo ci hanno trasmesso coloro che all'inizio videro coi propri occhi e divennero servitori della parola (*Luc.* I, 2); le cui orme seguirono con diligenza gli universalmente famosi nostri Padri, che, tempo addietro, riuniti a Nicea, definirono il venerato ed universale Simbolo della Fede. Insieme a loro sedeva pure Cristo; disse infatti: Ove siano due o tre riuniti nel mio nome, ivi sono in mezzo a loro (*Mt.* XVIII, 20). Ed infatti come si può dubitare che Cristo fosse presidente invisibile di quel santo e grande Concilio? Veniva posta come base e fondamento fermo ed inconcusso per tutti gli uomini della terra la professione della fede sincera ed irreprensibile. Allora come poteva essere assente Cristo, se è Egli il fondamento, secondo l'espressione del sapientissimo Paolo? Altro fondamento infatti, dice, non può essere messo accanto a quello che [già] è posto; che è Gesù Cristo (*I Cor.* III, 11) » (66).

Per S. Cirillo Alessandrino grandissima era la riverenza in cui si doveva avere il Simbolo Niceno, poichè era stato ispirato dallo Spirito Santo; i singoli membri del Concilio ne erano come i portavoce.

« Oh, sobrietà pura e venuta in sorte dell'Altissimo! Boanerges, cioè figlio del tuono, mi pare possa esser chiamato ciascuno di quanti hanno proferito quest'oracolo. Una cosa immensa e sopra la natura hanno pronunciato » (67).

Lo stesso concetto viene espresso nella lettera ai Monaci d'Egitto:

« Orsù dunque, dimostriamo, nella misura del possibile, il mistero della economia di Cristo, in che modo è stato annunciato dalla Divina Scrittura, che cosa hanno detto i Padri che hanno pronunciato la definizione della fede irreprensibile, *ispirando loro la verità lo Spirito Santo*. Infatti, secondo l'espressione del Salvatore (*Mt.* X, 20), non erano essi che parlavano, ma *lo Spirito di Dio e del Padre che parlava in loro* » (68).

(64) *De Spir. Sancto*, I, 7, 81; *M. L.*, 16, 724.

(65) *Epist.* XVII, 3 *ad Nest.*; *M. G.*, 77, 108; *SCHWARTZ, Cor.*, I, l. 1, pagina 34.

(66) *Epist. De Symbolo*; *M. G.*, 77, 293; *SCHWARTZ, Cor.*, I, l. 4, p. 50.

(67) *De SS. Trinitate* I, *M. G.*, 75, 668.

(68) (Vaticana, n. 1; *SCHWARTZ, Cor.*, I, l. 1, p. 12; *CASSINENSIS*, n. 1, p. 5).

S. Giovanni Crisostomo, fondandosi sulla promessa evangelica di Gesù ai suoi discepoli riuniti nel suo nome, afferma la sua presenza apportatrice di certezza e di verità nel Concilio di Nicea.

« Non hai udito lo stesso Cristo che dice: Ove due o tre sono riuniti nel mio nome ivi sono in mezzo a loro? (Mt. XVIII, 20). Se, ove si trovano due, o tre, in mezzo ad essi sta Cristo, ove erano riuniti trecento e più a maggior ragione era presente, ed ogni cosa designava e prescriveva » (69).

I Padri latini non sono meno espliciti. S. Celestino Papa afferma che lo Spirito Santo era presente in mezzo all'assemblea di Efeso.

« Spiritus Sancti testatur praesentiam congregatio sacerdotum. Certum est enim quod legimus, cuius in Evangelio ista sententia est: Ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, ibi et ego sum in medio eorum (Mt. XVIII, 20). Quod cum ita est (nam nec huic tam brevi numero Spiritus Sanctus deest), quanto magis eum nunc interesse credamus, quando in unum convenit tanta turba sanctorum? » (70).

Riguardo alla condanna di Nestorio, dice che lo Spirito Santo proferì una sola sentenza soccorrendo tutti i membri del Concilio.

« Tandem in sacerdotibus suis Sanctus, sicut semper, Spiritus vivens, unus in omnibus statuit, quod omnibus subveniret. Nulla de putredine, nulla de vulnere nascente suscepit, quia diligenter amputatum est, quod manus spiritalis abscidit. Eice, inquit Salomon, de Concilio contentiosum, et exiet cum illo discordia » (71).

S. Leone Magno dice che le dottrine del Concilio di Calcedonia furono definite « *instruente Spiritu Sancto* » (72); che il Concilio fu riunito per opera dello Spirito Santo, « in illo Concilio per Spiritum Sanctum congregato » (73). Più esplicitamente ancora dice che il consenso dei Padri fu operato dietro l'insegnamento dello Spirito Santo:

« Siquidem omnes Domini sacerdotes in unam sententiam, *Sancto Spiritu docente*, consensere: et de sacramento dominicae incarnationis, in qua multorum intelligentia caligabat ita tenebrae erroris ablatae sunt, ut in uno Domino nostro, vero et Dei et hominis Filio, nec de humanitatis ambigatur natura, nec de Deitatis essentia » (74).

Identiche affermazioni concernono il Concilio Niceno: « *regulae sanctorum quae in Synodo Nicaena, ad totius Ecclesiae regimen, Spiritu Dei instruente, sunt conditae* » (75); « *Nicaenorum canonum per Spiritum Sanc-*

(69) *Adv. Iud.*, 33; *M. G.*, 48, 865.

(70) *Epist.* 18 *ad Conc. Eph.*, MANSI, IV, 1283-1284; CONSTANT, 1156; *M. L.*, 50, 505-6; SCHWARTZ, *Cor.*, I, II, 22, in latino; I, l. 3, 55, in greco.

(71) *Epist.* 25 (12) *ad cler. et pleb.* CONST.; MANSI, V, 276 D; CONSTANT, 1214;

*M. L.*, 50, 554-555; SCHWARTZ, *Cor.*, I, II, 95.

(72) *Epist.* 144; *M. L.*, 54, 1113.

(73) *Epist.* 145, 1; *M. L.*, 54, 1114.

(74) *Epist.* 103 *ad Episc. Galliarum*; BALLERINI, I, 1141; *M. L.*, 54, 988-989.

(75) *Epist.* 104, 3; *M. L.*, 54, 995-996.

tum ordinata conditio » (76). Autorità pontificia ed autorità conciliare compaiono fianco a fianco in un passaggio della lettera a Pulcheria: proprio mentre afferma la propria suprema autorità, rende omaggio alle prescrizioni del Concilio Niceno emananti dallo Spirito Santo per opera dei Trecento-diciotto Padri.

« Consensione vero episcoporum, sanctorum canonum apud Nicaenam conditorum regulis repugnantes, unita vobiscum vestrae fidei pietate in irritum mittimus, et per auctoritatem beati Petri apostoli, generali prorsus definitione cassamus, in omnibus ecclesiasticis causis his legibus obsequentes, quas ad pacificam observantiam omnium sacerdotum, *per trecentos decem et octo antistites Spiritus Sanctus instituit*: ita ut etiam si multo plures aliud quam illi statuere decernant, in nulla reverentia sit habendum, quicquid fuerit a praedictorum constitutione diversum » (77).

Due verità sono chiaramente affermate in questo brano:

1) Il Papa ha il potere di cassare le deliberazioni di un numero qualsiasi di vescovi, le quali, per conseguenza, non hanno pieno valore se non sono sancite pure da lui.

2) Il concilio celebrato con le dovute condizioni emana dei decreti che derivano la loro autorità dallo Spirito Santo, ed alle quali il Papa è ossequente facendole osservare. Si noti che queste due verità vengono affermate nello stesso contesto, parallelamente, illuminandosi a vicenda.

Anche per Fulgenzio Ferrando, diacono cartaginese, il Concilio Calcedonese deriva la sua infallibilità dalla potenza dello Spirito Santo:

« Totum Concilium Chalcedonense verum est: nulla pars illius habet ullam reprehensionem; quicquid ibi dictum gestum iudicatum novimus atque firmatum, Sancti Spiritus operata est ineffabilis atque secreta potentia » (78).

Pure Papa Vigilio asserisce che la dottrina del Concilio Niceno fu rivelata dallo Spirito Santo.

« Sciant igitur universi nos illam fidem praedicare tenere atque defendere, quam ab apostolis traditam et per successores eorum inviolabiliter custoditam, reverenda Nicaena synodus CCCXVIII Patrum *Sancto Spiritu sibi revelante* suscipiens redegit in symbolum » (79).

Notiamo che la parola « rivelare » qui usata, come pure « ispirare » usata altrove, non sono da prendersi nel senso stretto, tecnico, poichè vien detto chiaramente trattarsi di una dottrina apostolica.

Lo stesso Papa afferma la presenza dello Spirito Santo nei Concili di Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia.

« Dogmata quaedam... orthodoxae fidei, quae secundum evangelicam apostolicamque doctrinam a sanctis quatuor synodis, Nicaena, Constanti-nopolitana, Ephesina prima atque Chalcedonensi probabiliter atque irre-

(76) *Epist.* 106, 2; *M. L.*, 54, 1003-1004.

(77) *Epist.* 105, 3 *ad Pulch. Aug.*; BAL-  
LERINI, I, 1157; *M. L.*, 54, 1000.

(78) *Epist.* 6, 3; *M. L.*, 67, 923.

(79) *Epist.* 15 *Dum in Sanctae*; *M. L.*,  
69, 56.

prehensibiliter, *Sancti Spiritus cooperante praesentia*, legitur definita, valde inimica esse perspeximus » (80).

Il terzo punto di dottrina che ci insegnano i Padri è che l'assistenza dello Spirito Santo garantisce all'Episcopato la conoscenza e l'insegnamento infallibile della verità. Ciò si può già riconoscere da alcuni dei testi riportati sopra: la dottrina dei Concili vien detta rivelata, ispirata dallo Spirito Santo, si afferma che lo Spirito Santo emana i decreti conciliari per opera dei Padri. A questi si possono aggiungere i testi che dimostrano la grande riverenza che i Padri avevano per i Concili (81).

Rimandiamo all'« *Enchiridion Patristicum* di Rouet de Joûrnel », nn. 785, 792, 1250, 1419, 2185, 2186, 2291.

Dai Ss. Padri e scrittori ecclesiastici viene asserito che la dottrina degli Apostoli non è altra che quella dello Spirito Santo parlante per mezzo loro, e si citano a questo proposito le parole evangeliche. Così Didimo Alesandrino:

« Gli Apostoli che Dio ha messo in primo luogo (cfr. I *Cor.* XII, 28), consci del potere proprio dello Spirito Santo e della sua consustanzialità col Padre diedero precetti: Parve bene, dicono, questo e questo allo Spirito Santo come a re, a dominatore e protettore della nazione; e a noi, quali segregati per presiedere alla fede ed alle Chiese. Astenendovi da queste cose, farete bene; contravvenendo invece, dicono, soffrirete il contrario. Si ricordavano infatti che il Salvatore aveva loro detto nel Vangelo secondo Marco: "Non siete voi infatti che parlate, ma [è] lo Spirito Santo" (82).

Novaziano afferma che lo Spirito Santo era il sostegno degli Apostoli e colui che illuminò le loro menti per la conoscenza delle verità divine.

« Hic est enim qui ipsorum animos mentesque firmavit, qui evangelica sacramenta distinxit, qui in ipsis illuminator rerum divinarum fuit, quo confirmati pro nomine Domini nec carceres nec vincula timuerunt; quin immo ipsas saeculi potestates et tormenta calcaverunt, armati iam scilicet per ipsum atque firmati, habentes in se dona, quae hic idem Spiritus Ecclesiae Christi sponsae quasi quadam ornamenta distribuit et dirigit. Hic est enim qui prophetas in Ecclesia constituit, magistros erudit, linguas dirigit, virtutes et sanitates facit, opera mirabilia gerit, discretionem spirituum porrigit, gubernationes contribuit, consilia suggerit, quaeque alia sunt charismatum dona componit et digerit; et ideo Ecclesiam Domini undique et in omnibus perfectam et consummatam facit » (83).

S. Leone Magno attribuisce la conoscenza della verità che hanno i vescovi all'insegnamento dello Spirito Santo.

« Epistolas per fratrem et coepiscopum nostrum Ingenuum gratanter

(80) *Const. de trib. capit.*; M. L., 69, 72.; GÜNTHER, C. V., 35, 236, 37.

(81) Rimandiamo all'« *Enchiridion Patristicum* di Rouet de Joûrnel », nn. 785, 792,

1250, 1419, 2185, 2186, 2291.

(82) *De Trinit.* II, 8, 2, M. G., 39, 624.

(83) *De Trinit. Liber.* 29; M. L. 3, 943 ss.; FAUSSET C. P. T., 105 ss.

accepimus, easque cum gaudio recensentes probavimus, sicut confidebamus eruditione Spiritus Sancti coelestem in vobis vigere doctrinam, quam in Orientalibus Ecclesiis versutia hostis antiqui, per eos quos sequaces suae reperit falsistatis, fatigare conata est » (84).

Solo se vengono inquadrare in questi insegnamenti possono ricevere una piena luce le affermazioni dei Padri riguardanti l'infallibilità della Chiesa. Esse sono di solito riferite nei trattati, perciò non ci dilungheremo a citarle.

Un'idea completa dell'infallibilità dell'episcopato non si può avere senza il confronto dei testi ora riportati con una seconda serie di testi che affermano l'infallibilità del Papa da solo ed il suo primato magisteriale.

La sta a provare una lunga serie di passaggi di S. Ireneo, S. Efrem, Ottato di Milevi, Innocenzo I, S. Leone Magno, Pelagio II, di una lettera di Vescovi Africani, di Massimo Confessore, Teodoro Studita. Dal loro esame si ricavano gli insegnamenti seguenti:

1) Il Papa possiede l'infallibilità indipendentemente dal collegio episcopale.

2) Il Papa possiede il potere d'insegnare a tutti i credenti, semplici fedeli e vescovi.

3) Ogni potere, e quindi anche il potere d'insegnamento, deriva nella Chiesa dal Papa. È in particolare la dottrina energicamente affermata da S. Leone Magno.

« Ab ipso omnium charismatum fonte tam copiosis est irrigationibus inundatus, ut, cum multa solus acceperit, nihil in quemquam sine illius participatione transierit. De toto mundo unus [Petrus] eligitur, qui et universarum gentium vocationi, et omnibus Apostolis, cunctisque Ecclesiae patribus praeponatur; ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen ipse regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. Magnum et mirabile, dilectissimi, huic viro consortium tribuit divina dignatio et si quid cum eo commune caeteris voluit esse principibus numquam nisi per ipsum dedit, quidquid aliis non negavit... Commune erat omnibus Apostolis periculum de tentatione formidinis, et divinae protectionis auxilio pariter indigebant, quoniam diabolus omnes exagitare, omnes cupiebat elidere et tamen specialis a Domino Petri cura suscipitur et pro fide Petri proprio supplicatur, tamquam aliorum status certior sit futurum si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilium ut firmitas quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur » (85).

In un altro luogo dice ancora:

« In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba

(84) *Epist.* 102, 1 *ad Episc. Galliarum*; BALLERINI I, 1136; *M. L.* 54, 985.

(85) *Serm.* 4 (al. 3), c. 2 s.; *M. L.* 54, 150 s.

eorum (Ps., XVIII, 5). Sed huius muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit ut in beatissimo Petro apostolorum omnium summo, principaliter collocarit, et ab ipso quasi quodam capite, dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere » (86).

Se ci sono dei testi patristici che provano la comunicazione dell'infallibilità dal Papa all'episcopato, sono questi di S. Leone. Ci sono però altri testi dello stesso Papa, e noi li abbiamo riferiti più sopra, i quali parlano di definizioni conciliari pronunciate « instruite Spiritu Sancto » (87) di conoscenza della dottrina celeste operata dalla « eruditione Spiritus Sancti » (88), altre espressioni enunciano l'azione strumentale dei vescovi in rapporto allo Spirito Santo nella proclamazione della verità: « per CCCXVIII ansistites Spiritus Sanctus instituit » (89); « ab illis CCCXVIII patribus divinitus inspiratis sunt ordinata » (90).

Modi di dire che esprimono un'azione diretta dello Spirito Santo nei vescovi in ordine alla conoscenza ed alla proclamazione della verità.

Nasce quindi il problema: come stabilire l'accordo tra le due serie di testi? Ci pare che possa risultare nel modo più naturale riconoscendo che S. Leone afferma l'assistenza diretta dello Spirito Santo ai vescovi, tale da garantire la conoscenza e la proclamazione della verità rivelata, assistenza che non si esercita che quando i vescovi accomunano il loro atto di magistero a quello del Papa, da cui unicamente ricevono qualsiasi potere: « ut exsortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere ». Tutto ciò viene completato dall'altra verità, che Pietro possiede da solo un'infallibilità tale da poter confermare nella fede tutti i cristiani, fedeli e pastori.

Una sintesi dei due ordini di idee si ha in un altro passo di S. Leone:

« [Dominus] nullum nos in nostris detrimentum sustinere permisit, sed quae nostro prius ministerio definierat universae fraternitatis irretractabili firmavit assensu; ut vere a se prodiisse ostenderet quod prius a prima omnium sede formatum totius christiani orbis iudicium recepisset; ut in hoc quoque capiti membra concordent » (91).

Questo brano deve essere inteso nella sua cornice storica. S. Leone Magno aveva condannato Eutiche e definito la dottrina delle due nature in Cristo nella sua lettera dogmatica a Flaviano: è ciò che egli chiama « prius a prima omnium sede formatum... iudicium ». In seguito aderì alla convocazione del Concilio Calcedonese fatta da Marciano, e vi mandò i suoi legati. Il Concilio esaminò, approvandola, la dottrina di Leone e gli inviò una lettera sinodale in cui gli chiedeva l'approvazione degli atti. Ne ripor-

(86) *Epist.* 10, c. 1; *M. L.*, 54, 629.

(87) *P.* 35.

(88) *P.* 37.

(89) *P.* 35.

(90) *Epist. ad Episc. synodi Chalced.*; *M. L.*, 54, 1029; *E. P.*, 2185.

(91) *Epist. ad Theodoretum episc. Cyrensem*; *M. L.*, 54, 1046; *E. P.*, 2187.

tiamo un brano che denota il concetto che si facevano quei Padri circa l'attività conciliare.

« La quale [fede], come aurea catena condotta per ordine, fino a noi tu stesso hai conservato, essendo per tutti costituito interprete della voce del beato Pietro e trasmettitore a tutti della beatitudine della sua fede; per cui noi pure, prendendoti, a nostra utilità, come guida nel bene, abbiamo mostrato ai figli della Chiesa il retaggio della verità, non esercitando l'insegnamento ciascuno singolarmente in un angusto tribunale, ma pronunciando la professione della fede in un comune spirito, in una sola cospirazione « concordia. Ed eravamo in un'esultanza comune, servendoci a dovizia dei cibi spirituali; come nel banchetto regale, che Cristo per mezzo della tua lettera aveva preparato ai convitati, e ci pareva vedere lo sposo celeste intrattenersi fra noi » (92).

Il Papa cassò il canone 28° del Concilio, che pretendeva assegnare alla sede di Costantinopoli il secondo posto dopo quella di Roma a detrimento delle altre sedi patriarcali d'Oriente, contro i canoni del Concilio Niceno, in tre lettere dirette rispettivamente a Marciano, Pulcheria ed Anatolio, patriarca di Costantinopoli. Dietro un'ulteriore richiesta dell'imperatore Marciano approvò gli atti dogmatici del Concilio, sempre persistendo sulla negativa riguardo al canone 28°. Ecco le parole della conferma pontificia:

« Non ergo per malignos interpretes dubitabile videatur utrum quae in synodo Chalcedonensi per unanimitatem vestram de fide statuta sunt approbem haec ad omnes fratres et coepiscopos nostros, qui praedicto concilio interfuerunt, scripta direxi, quae gloriosissimus et clementissimus princeps, sicut poposci, in notitiam mittere pro catholicae fidei amore dignabitur: ut et fraterna universitas, et omnium fidelium corda cognoscant me non solum per fratres, qui vicem meam executi sunt, sed etiam per approbationem gestorum synodaliū *propria vobiscum unisse sententiam*: in sola videlicet causa fidei, quod saepe dicendum est, propter quam generale concilium, ex praecepto christianorum principum, et ex consensu apostolicae sedis placuit congregari; ut damnatis haereticis qui corrigi nolissent, nulla penitus resideret de vera Domini nostri Jesu Christi incarnatione dubitatio » (93).

La storia quindi c'insegna che nei riguardi della doppia natura di Cristo esistettero due definizioni infa'llibili, solenni, proferite successivamente e ciascuna in sè completa: quella di Leone M. da solo e quella dell'insieme costituito dall'episcopato e dal Papa.

Riguardo poi a questa seconda definizione esistono espressioni, tanto

(92) *Epist.* 98; *M. L.*, 54, 952; MANSI, VI, 473; HARDOUIN, II, 665 s.; BALLERINI, I, 1087.

(93) *Epist.* 114 *ad Episc. Chalced.*; *M. L.*, 54, 1027 ss. Per tutta la storia del-

l'approvazione del Concilio di Calcedonia, assai istruttiva per la nostra questione, cfr. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. Conc.* T. II, parte II, p. 846 ss.

del Papa, quanto dei vescovi riuniti in Concilio, asserenti l'unicità organica dell'atto conciliare, l'assistenza divina prestata all'assemblea conciliare, ed al vantaggio di essa, in quanto assicura alla periferia il pieno possesso della dottrina posseduta nel centro.

L'accordo e la sintesi stabiliti nella dottrina di S. Leone Magno, si possono estendere per intero alle due serie di testi della Tradizione Patristica. Si perviene alle identiche conclusioni a cui siamo pervenuti nel costruire la sintesi della dottrina della Sacra Scrittura.

Accordo e sintesi di verità rivelate che fan risplendere l'armonia dell'unità e della molteplicità nella Chiesa. È quest'armonia che rispecchiata nella dottrina della duplicità inadeguatamente distinta dell'organo dell'infallibilità, la rende particolarmente suggestiva nella sistemazione teologica.

GIUSEPPE RUFFINO, S. D. B.

# SUCESIÓN APOSTÓLICA

## CICLOS DE ACTITUDES PROTESTANTES EN TORNO A SU CONCEPTO

El tema de la sucesión apostólica ofrece una labor vastísima todavía por hacer. Cullmann en su reciente trabajo sobre S. Pedro (1), cuya discusión acaso más aguda tiene por fondo este argumento, ha hecho notar (2) la despreocupación de los católicos frente a un asunto que, por otra parte, lo reconocen a coro, ocupa el centro de su estructura eclesiológica tradicional. A nuestra vez nos permitimos anotar no ya tanto un silencio casi diríamos sistemático (3), — que hallamos muy explicable, — cuanto una cierta desatención en obras que prometen en su título enfrentarse con el tema (4). Nuestro deseo sería mostrar a Cullmann que nuestra atención es muy viva; y, rectificar por otra parte el desenfoque del cuadro que en un libro sobre la sucesión nos ha trazado Hoffmann (5). En una palabra: quisiéramos ensayar una clasificación directa de las opiniones protestantes sobre la sucesión apostólica. Juzgamos fácilmente justificable iniciar por ese artículo la propedéutica al problema real.

De la clasificación hemos excluido la sentencia católica: si bien la cuestión histórico-documental se presta a divergencias, en terreno dogmático constatamos — no podía ser de otra suerte — una perfecta uniformidad.

(1) O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr*, (Bibliothèque Théologique) Neuchâtel, Paris, 1952.

(2) *Ib.*, pág. 153: « Pour les commentateurs catholiques, la présence de l'idée de succession est le plus souvent si peu douteuse qu'on la sous-entend plutôt qu'on ne la démontre. Or il faudrait la prouver, car elle n'est nullement évidente... Sur ce point, les exégètes catholiques nous doivent vraiment des explications plus complètes que celles que renferment d'habitude leurs commentaires ».

(3) Un índice puede ser el silencio del tema « diadoché » en el *Theol. Wört.* de KITTEL.

(4) J. G. H. HOFFMANN, *La Réforme en Suède 1523-1572 et la Succession Apostolique*, Neuchâtel, Paris, 1945.

(5) En la página 17-21, más que una clasificación de las opiniones en torno al origen del episcopado, el contexto está reclamando un cuadro de las sentencias relativas a la sucesión apostólica. Ciertamente que los temas se confunden desgraciadamente con harta frecuencia. En el caso que anotamos, Hoffmann debió citar el artículo del *Dict. de Théol. Cat.* de F. PRAT (« Evêques, Origine de l'Épiscopat », col. 1694-1699) en que se inspira servilmente; y, pudo poner al día su nota bibliográfica ya un poco atrasada.

Prescindimos igualmente del concepto de sucesión apostólica propio de la iglesia ortodoxa (6), anglicana (7), y aun de aquellas otras confesiones que aseguran comulgar en este punto con las precedentes (8). Los matices se aprecian mejor a partir de la definición católica que desde la perspectiva general del protestantismo. Quede por lo mismo su análisis para mejor ocasión.

\*\*\*

Podrá tacharse de inútil nuestra encuesta: es cosa harto sabida que en plano existencial, el protestantismo no ha hecho sino reiterar un « no » rotundo a la realidad de la sucesión apostólica. En cuanto al juicio que le merece la pretendida doctrina católica, no podrá tacharse de ilógico: la sucesión apostólica no es sino una pura teoría; una ficción más o menos calculada, introducida por vario motivo en la iglesia tras haber desnaturalizado el auténtico mensaje de Cristo.

Cierto: se trata de un denominador común en las opiniones protestantes. No pueden sin embargo cerrar los ojos a los documentos de tradición que sostienen la tesis católica. La negación puede aquí ensayarse desde perspectivas muy diversas: ellas ocuparán nuestra atención.

Una clasificación de negaciones. Triste es comprobarlo; pero así es La antítesis del protestantismo es una *cuestión de principio*. Y como tal la proclaman con franqueza (9).

(6) Puede consultarse a este respecto: S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932; Th. SPACIL, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*, III, Doctr. theol. recentiorum en « Orientalia Christiana », 1924; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, t. IV, Paris, 1931. Se hallará una nota bibliográfica suficiente en M. J. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « Oecuménisme » Catholique* (Unam Sanctam), Paris, 1937.

(7) Sin duda el mejor artículo es el de C. H. TURNER M. A., *Apostolic Succession*. A) *The original conception*. B) *The problem of non-catholic Orders*, en « Essays on the early history of the church and the ministry », Edited by H. B. SWETE D. D., London, 1918, pág. 93-214.

(8) Aludimos al movimiento de la Hochkirche (cuya bibliografía puede verse en CONGAR, *Chrét. dés.*, 183 sqs.) en Alemania, Suiza, Holanda, Suecia y Dinamarca. Sobre la idea de sucesión apostólica cfr. Mgr. SOEDERBLOM en la revista « Die Hochkirche » (carta de 14 de enero

1927 a Fr. HEILER), sept. 1931, pág. 302, en la que comulga el mismo Fr. HEILER, cfr. « Una Sancta », 1926, pág. 57; « Die Hochkirche », febr. 1930, 34-54; abril 1932, 126-141. Sobre Suiza M. R. PAQUIER, *Le problème œcuménique du ministère: la succession apostolique*, Lausanne, 1937. Sobre la sucesión apostólica en Suecia, cfr. la monografía citada de J. HOFFMANN y su amplia bibliografía *ib.*, pág. 317-329. El punto de vista católico sobre esta controversia ha sido expuesto por L. M. DEWAILLY, *L'Eglise suédoise d'Etat a-t-elle gardé la succession apostolique?*, en « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », XXVII, 1938, pág. 386-426.

(9) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère et les ministères dans l'Eglise de Nouveau Testament*, en « Rev. Hist. Phil. Rel. », XVII, 1937, pág. 316: « Les Eglises de la Réforme ne connaissent par principe aucune succession apostolique ». O. CULLMANN, *S. Pierre*, pág. 192, acaba por adherir a la hipótesis de una « fonction... (apostolique) par principe intransmissible ».

• • •

La primera partición lógica tiene por fundamento el plano en que colocan los protestantes sus sentencias respectivas:

— los hay que parten del *concepto* mismo de sucesión, de sus elementos constitutivos, con la intención manifiesta de destacar el absurdo de una sucesión apostólica. Lógicamente las posibilidades de este método son tantas cuantos sean los aspectos verdaderamente esenciales del concepto que examinan;

— otros siguen el camino *histórico-exegético*: La sucesión apostólica se presenta como un hecho: lo normal es que su refutación se ajuste a las reglas ordinarias en vez de una insoportable actitud sistemática que pretende zanjar la discusión con apriorismos.

Huelga recordar que en este punto la cuestión no se plantea tan siquiera con respecto a los documentos bíblicos. De hallarse contenida en ellos — afirman los protestantes — lejos de calificarla de ficción la acatarían como dogma. Pero con ello el protestantismo habría dejado de existir. La cuestión de principio se proyecta fatalmente incluso sobre el plano exegético.

• • •

La literatura que se nos ofrece a nuestro análisis es vastísima. Fuerza es limitar el campo. En la primera parte no nos ha sido difícil hallar grandes corrientes que orientan en pocas direcciones los autores.

Excusado decir que hemos tenido buen cuidado de extraerlas de la historia: si al reflexionar sobre ellas se encuentra una cierta lógica interna, téngase en cuenta que no es un caso singular: la historia nos tiene acostumbrados a ello.

Y una vez descubiertas esas líneas fundamentales, nuestro único cuidado ha sido iluminarlas con algún ejemplo: la pretensión de hacer enumeraciones exhaustivas no podría fácilmente esquivar el ridículo.

La clasificación desde la perspectiva textual ofrecía dificultades más graves: los documentos en torno a los cuales puede suscitarse — y de hecho se halla registrada — la controversia, son numerosos. Excluidos los libros sagrados por la razón arriba anotada, nos ha parecido lógico centrar nuestra atención en el primer texto de la patristica susceptible de sostener con fruto este análisis: la carta I de Clemente a los de Corinto nos ofrecía todas las garantías. En cuanto a los límites cronológicos que debíamos establecer en la historia de su exégesis, hemos estimado un siglo más que suficiente para darnos un ciclo completo de interpretaciones originales: éstas llegan a agotarse: con matices diversos los autores repiten frecuentemente opiniones ya expuestas.

Lógicamente la clasificación de estas actitudes, arranca observaciones valorativas. Hemos procurado ser parcos y dejar en lo posible la palabra a otros protestantes a la hora de calificar de insuficiente una opinión ya superada.

## I.

### UN CONCEPTO ABSURDO

Entendemos por sucesión apostólica la doctrina y el hecho de una cadena de jerarcas que arranca de los mismos apóstoles.

¿ Cuáles son los fallos que los protestantes han creído descubrir en este concepto hasta el punto de estimarlo imposible?

#### I. - ELIMINACIÓN DEL APOSTOL.

Toda la cadena, por definición, pende del primer anillo. Su supresión equivale a la negación radical.

El método comenzó a aplicarse ya en los orígenes de la reforma: para liberarse Lutero de la obsesión odiosa del poder papal, echó mano del recurso más expeditivo: y negó a S. Pedro los poderes (10) tradicionalmente reconocidos en el célebre capítulo de Mateo (11). En consecuencia sus herederos quedaban automáticamente desposeídos. Sus pretensiones autoritarias no podían tener más fuente que la ficción o las usurpaciones progresivas.

Adviértase que la exégesis bíblica de Lutero es forzada, como lo reconocen hoy sus hijos espirituales (12); y, que, se supedita a' servicio de la idea que interesa establecer en contra de la sucesión apostólica.

Hay un último rasgo que había de aflorar siglos después en forma más matizada: el fondo de su interpretación bien acusado es la idea que se forja de una iglesia puramente espiritual, invisible, interna (13). Pugna con ella

(10) En la « Responsio ad librum Ambrosii Catharini » de 1521 (Weimarer Ausgabe, Bd. VII, pág. 709) escribe: « Concludo ergo adversus te, demonstrative convictum, verbum Christi Mt. XVI ad nullam personam pertinere, sed ad solam Ecclesiam in spiritu aedificatam super Petram Christum, non super Papam nec super Romanam Ecclesiam ».

(11) En efecto la cuestión propuesta a la cual se refiere el pasaje citado se enunciaba así (*Ib.*, pág. 708): « Summae primae omnium quaestionis est, an Christus Mt. XVI, Romanam Ecclesiam fecerit Caput, Magistrum, Principem, Dominam, Primam Ecclesiarum totius orbis per ista verba:

« Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam » ».

(12) K. L. SCHMIDT, *Die Kirche des Urchristentums*, en « Festgabe für Adolf Deissmann », Tübingen, 1927, pág. 299: « Man fragt sich, warum Luther aus richtigen Einsichten unrichtige Folgerungen gezogen hat, warum er entgegen dem klaren Wortlaut die besondere Stellung des Petrus negiert hat ». A continuación da la respuesta: « Mir will scheinen, dass Luther Petrus und Papst fast in der Form einer Gleichung zusammengebracht hat, ohne dass gerade dazu eine zwingende Veranlassung besteht ».

(13) « Responsio » *Ib.*, pág. 298: « Hic

toda jerarquía visible, externa, « humana »; es un dato heterogéneo; una nota disonante. Debe establecerse proporción entre el edificio y el fundamento (14).

• • •

La crítica liberal, en efecto, había de dar de nuevo con un esquema de rasgos parecidos:

A partir de unos cuantos textos hábilmente escogidos, se forjó un Cristo de figura amable, corte moralista, predicador de la ley del amor, de la paternidad divina, del *reino puramente interno*. Es de sobras conocido el sistema de Harnack para que hayamos de reiterar aquí su exposición. Y la « esencia del cristianismo » puede considerarse la cifra máxima de esta opinión (15).

Pretende basarse en la Biblia (Mt., 11, 27. Lc., 17, 21) como Lutero. Ha de hacer como él violencia a los textos. Estos proclaman a voces el mesianismo de Cristo; ahora bien, en este esquema, como ha hecho notar Loisy, el mesianismo no pasa de una máscara que Cristo adopta para dialogar con los judíos (16).

Definido unilateralmente el cristianismo, quedaban relegados a la condición de inauténticos todos los elementos incompatibles con el mundo religioso de la paternidad de Dios y de su reino plácido en el interior de las

locus Matthei non nisi de piis aedificatis in spiritu sancto loquitur, nec Petram nisi Christum habet, nec Ecclesiam nisi totam Catholicam eamque sanctam in qua et ipse Petrus tamquam membrum coaedificatur super eandem Petram, in qua omnes Christiani coaequantur: de rebus enim sanctis Christus noster loquitur, quas impiis tribui nullo modo licet, ut plane hoc verbum Christi non plus pertineat ad Papam quam illud "Beati pauperes spiritu" an simile quod communiter dicitur ».

*Ib.*, pág. 299, insiste en las notas de esta Iglesia fundada no sobre Pedro sino sobre la Piedra, Cristo: « Igitur sicut Petra ista sine peccato, invisibilis et spiritualis est sola fide perceptibilis ita necesse est Ecclesiam sine peccato, invisibilem et spirituales sola fidem perceptibilem esse ».

(14) *Ib.*: « ... sola fide perceptibilem esse: oportet enim fundamentum esse cum aedificio eiusdem conditionis, sicut dicimus Credo Ecclesiam sanctam Catholicam, at fides est rerum non apparentium. Qua re hoc verbum Matthei "Tu es Petrus" per hoc diapason a Papatu et visibili Ecclesia eius distat, immo eam funditus subvertit

et Synagogam Satanae facit ». Schmidt ha hecho observar (*Die Kirche*, pág. 299, n. 1) que es aquí donde la distinción entre iglesia visible e invisible aparece por vez primera.

(15) A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, colección de 16 conferencias dictadas a los estudiantes de la Universidad de Berlín en el semestre de invierno de 1899-1900. (Versión francesa: *L'essence du christianisme*, Paris, 1902).

Para obtener la « esencia del Cristianismo » hace falta despojar la tradición de toda su hojarasca; el meollo se encierra oculto en su interior. Y éste es la noción del reino de Dios en las almas, un Dios presente con su luz y su amor y su fuerza. Semejante reino no se concibe sino *interno*. Cfr. *L'essence du Ch.*, pág. 69.

(16) A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, pág. 49: « Le Christ de M. Harnack, le fils révélateur de la bonté divine, a l'air de prendre la qualité de Messie comme une sorte de costume ou de déguisement dont il a besoin pour traiter avec les Juifs ».

almas. Huelga señalar que la jerarquía no se acordaba con un esquema semejante: se comprende que se la suprimiera como estridencia (17). Como lo había hecho Lutero con el primero de los papas.

Cierto que los liberales constatan un cristianismo histórico bien diverso del que acabamos de caracterizar. Si éste es el auténtico, el actual no puede ser sino su falsificación. El cristianismo primitivo debió sufrir una deformación en la historia, cuyo fruto fué la iglesia. Esta no es sino un producto de la comunidad tras un lento proceso evolutivo.

La jerarquía eclesiástica tiene el mismo origen. La cuestión de la sucesión apostólica es en realidad un falso problema: Suprimido el primer eslabón toda la cadena, que debiera estribar sobre él, se desvanece.

• • •

Hemos procurado subrayar la analogía de posición entre Lutero y Harnack en el tema que nos ocupa. K. L. Schmid (18) ha denunciado francamente no ya tan sólo la posición insostenible del primero, sino la intención que se le impone ¿qué necesidad hay — concluye — de forzar los textos para negar la sucesión del romano pontífice? Hay otros medios menos burdos y no menos eficaces que ése de suprimir de un tajo el antecesor para negar la realidad del heredero.

Volveremos sobre esa sugerencia de K. L. Schmidt que nos anuncia un miembro diverso en nuestra clasificación. Consignemos antes algún otro ejemplo perteneciente todavía a ese primer método que impone una negación masiva, la más radical y la menos matizada, en su ambición de aniquilar la sucesión apostólica en las mismas fuentes. Aunque la opinión puede darse hoy como definitivamente superada, es de justicia evocarla pues anduvo muy en boga no hace muchos años con modulaciones diversas.

• • •

En el seno del protestantismo la reacción viva contra el reino puramente espiritual e interior del mensaje de Cristo no se hizo esperar. Una porción no despreciable de datos auténticamente evangélicos no cabían en un esquema tan estrecho: su exclusión indignaba a los investigadores. En la revisión del esquema de Harnack se echó de ver el esquematismo de su teoría y las reducciones arbitrarias de la base bíblica sobre la cual construye su sistema.

En concreto se centró la atención sobre el mesianismo de Cristo. No

(17) Harnack coincide con Lightfoot, J. B. (Saint Paul's epistle to the Galatians. London 1902, pág. 92-101) en reducir los

apóstoles a los primeros entre los carismáticos.

(18) K. L. SCHMIDT, *Die Kirche*, pág. 300.

podía en modo alguno reducirse a una careta circunstancial (19). El evangelio revela rasgos mucho más profundos. Su reivindicación había de desembocar sucesivamente en las teorías del « mesianismo ficticio » de Wrede (20), del « mesianismo escatológico » defendido por J. Weiss (21), Loisy (22), Schweitzer (23), y del « mesianismo político » propuesto por Eisler (24). Fue el « escatologismo » quien había de tener resonancias más duraderas.

Desde la nueva perspectiva en que se colocaban estos autores, no se suprimían los datos del sistema de Harnack; se integraban en una síntesis mucho más vasta. Hubo sus vacilaciones en un principio; acabóse por colocar el elemento escatológico en el centro del cuadro, reducidos todos los demás a puro marco (25). « Les évangélistes, écrivait Loisy, ont résumé la prédication de Jésus au début de son ministère, dans les mots: « Faites pénitence parce que le royaume de Dieu est proche ». Ces paroles pourraient aussi bien représenter, en abrégé, tout l'enseignement du Sauveur en Galilée et à Jérusalem. Elles expriment la nécessité d'une conversion morale, d'un changement intérieur, de la rémission des péchés, mais *en vue du royaume prêt à venir* (somos nosotros que subrayamos la preocupación de colocar el escatologismo en el centro de los elementos evangélicos)... *L'idée dominante* est visiblement celle du *royaume qui vient*... *L'Evangile entier* ne fait que développer cet avertissement... *L'idée du royaume céleste* n'est donc pas autre chose qu'une grande espérance, et c'est dans cette espérance que l'historien doit mettre *l'essence de l'Evangile*, ou bien il ne la mettra nulle part, aucune autre idée ne tenant autant de place et une place aussi souveraine dans l'enseignement de Jésus » (26).

El texto, bien expresivo, nos ahorra insistir en la mutación de escenario. ¿Qué papel corresponde aquí a los apóstoles?

No han ganado gran cosa: la nueva teoría, bien que por razones diversas, les es tan hostil como la antigua: La figura de los apóstoles va ligada

(19) Cfr. nota 16.

(20) W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901, 2ª ed.

(21) J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1892, 2ª ed. augm. 1900.

(22) A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1902; *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908; *La naissance du christianisme*, Paris, 1933.

(23) A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906; notablemente refundida en su « *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* », Tübingen, 1913.

(24) R. EISLER, *Iesous Basileus ou Basileus*. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Ge-

rechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen, Heidelberg, 1929-1930, 2 voll.

(25) En un primer tiempo « suivant une formule qui reviendra souvent, le message eschatologique est l'écorce, et l'enseignement moral, le noyau » (F. M. BRAUN O. P., *Aspects Nouveaux du Problème de L'Eglise*, Fribourg-Lyon, 1942, pag. 115); más tarde, « sous le climat catastrophique de la guerre mondiale de 1914, l'eschatologie change d'aspect. Par un renversement des termes... d'écorce elle devient noyau substantiel et rayonnent du message évangélique, tandis que le moralisme passe au rang d'accessoire » (*ib.*).

(26) A. LOISY, *L'Evangile*, pag. 4-7.

esencialmente al pensamiento de la iglesia. Ahora bien, « Eschatologie und Kirche stehen in Widerspruch » (27). Y es que ¿cabe mayor inconsecuencia que atribuir a un Mesías, persuadido del inminente fin del mundo, la fundación de una iglesia jerárquica destinada a prolongar su acción en un tiempo... inexistente por hipótesis?

A pesar de la predicación y de la acción de Cristo, radicalmente opuesto a la idea de iglesia durable y jerárquica, la historia siguió otros rumbos. Pero ello fue a pesar de su propósito. Loisy ha sabido expresarlo de manera gráfica: « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue » (28).

El tinglado de la jerarquía, de la sucesión, de los apóstoles, no es en este esquema sino un producto tardío y deformado del primitivo mensaje de Cristo (29) por obra de una comunidad que supo acomodarlo hábilmente en tiempo ulterior. Incapaz de resignarse a ver desvanecidas las esperanzas cifradas en el Mesías de Israel, introdujo una corrección substancial en el cristianismo; lo que era una moral de última hora, de agonía, de naufragio, apareció valedera para una proyección temporal. Desplazóse el fin indefinidamente. Lo demás fue cuestión de un lento proceso evolutivo.

Pese a la oposición de sistemas, ambos pretenden ser expresión fiel de contenido evangélico. Y ambos, — es lo que nos interesa subrayar, — convergen en la eliminación de los textos referentes al apostolado de los Doce. En el escatologismo, no menos que en el liberalismo, el asunto de la sucesión apostólica no pasa de ser un falso problema. La figura de los apóstoles se esfuma como la niebla al remontar con suficiencia los siglos.

• • •

Otro tanto acaece al examinar la cuestión desde otras perspectivas análogas.

Un sistema de iglesia primitiva « anárquica » cual se representa

(27) O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung*, Upsala, 1932, pág. 121: « Es lag nämlich nahe, sich nun die Sache so zu denken, dass die Kirche im Gegensatz zu dem Reiche Gottes eine irdische Grösse sei. Als solche konnte sie eine menschliche Gesellschaft, eine Religionsgesellschaft bleiben. Die Idee des Gottesreiches und die Idee der Kirche stehen somit in Widerspruch. Nun hat Jesus offenbar das nahe Gottesreich gepredigt, also hat er eine bleibende irdische Institution wie die Kirche nicht gewollt. *Eschatologie und Kirche stehen in Widerspruch*. Die Eschato-

logie Jesu wurde als entscheidendes Argument gegen eine durch ihn erfolgte Kirchenstiftung geltend gemacht ».

(28) A. LOISY, *L'Evangile*, pág. 111.

(29) F. HEILER, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, München, 1923, pág. 3: « D'un seul coup, écrit F. Heiler il renverse tout le système dogmatique du catholicisme et supprime le pivot sur lequel tourne le gigantesque édifice de l'Eglise de Rome ». Texto citado por K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf, 1928. (Version franc. de E. RICARD, *Le vraie visage du catholicisme*, Paris, 1931, pág. 97).

Renan (30) es reacto a la idea de jerarquía: una necesidad posterior se impone; fuerza es doblegarse; pero la introducción de la idea de autoridad, es tardía, deformadora, y fatal para el auténtico cristianismo: « On ne voyait pas qu'avec la hiérarchie on aurait à la longue l'uniformité et la mort » (31). Los apóstoles tienen también aquí el triste sino de rubricar con su nacimiento la muerte del cristianismo.

Poco importa la diversidad de terminología: lo que Renan llama con su verdadero nombre, otros autores lo disimulan con un término más modesto preñado de resonancias y de grandes simpatías: el régimen del cristianismo primitivo fue la « democracia » (32). Lo que se llama sucesión apostólica no es sino una serie de mandatarios de la comunidad (33): los apóstoles no tenían autoridad propia que pudieran dejar en herencia. De nuevo, esta cuestión no es sino un espejismo: un falso problema.

El esquema de Sohm (34) tiene un doble aspecto que señalaremos a su tiempo: con todo, su « sociedad carismática » se coloca en la misma línea de la « anarquía » de Renan, por una parte; del « reino puramente espiritual e interno » del liberalismo; y de la oposición que el « escatologismo » levantara contra Harnack, si bien el autor del Kircherecht siguió otra senda muy diversa.

Los escatologistas habían escrito que « Eschatologie und Kirche stehen in Widerspruch » (35). Sohm inicia su libro con una fórmula análoga en su forma: « Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch » (36). Durante 700 páginas el autor no abandona la idea. Al cerrar su libro, el último pensamiento es eco fiel del primero: « Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch » (37).

(30) E. RENAN, *Les Évangiles et la Seconde Génération Chrétienne*, Paris, 1923, pág. 333-334: « On sentait que l'Église libre, comme l'avait conçue Jésus (Mt., 18-20) et comme S. Paul l'admettait encore (II Cor., I, 21) était une utopie anarchique, dont il n'y avait rien à tirer pour l'avenir ».

(31) *Ib.*, pág. 334.

(32) J. REVILLE, *Les origines de l'épiscopat. Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'empire romain*, Paris, 1894, pág. 522: « Dans la communauté primitive, souveraine, entièrement démocratique, le peuple chrétien est seul juge des enseignements que l'esprit de Dieu inspire à quelques-uns des disciples de Christ ». En el mismo sentido abunda el estudio de E. DE PRESSENSÉ, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, 3 t., Paris, 1858. En I, pág. 375, p. e.

hablando de los apóstoles tiene estas palabras bien expresivas: « Leur nom d'envoyé n'a rien d'exclusif puisque tous les chrétiens sont les témoins de Jésus Christ ». Y como ellos toda una turba de autores que sería monótono citar.

(33) E. DE PRESSENSÉ, *Histoire*, I, pág. 366: « La succession apostolique ne sera donc pas liée à une portion privilégiée du corps, mais bien au corps tout entier; l'Église chrétienne elle-même continue l'apostolat ».

(34) R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, Leipzig, 1892; *Das Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Abh. d. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaft, Phil. hist., Kl. 27, Nr. 10, Leipzig, 1914; *Weltliches und geistliches Recht*, Festgabe für K. Binding, München u. Leipzig, 1914.

(35) Cfr. nota 27.

(36) R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, 1.

(37) *Ib.*, pág. 700.

También en este sistema, la autoridad, los jerarcas, los apóstoles aparecen entonando un canto fúnebre al cristianismo condenado a muerte, apenas nacido.

• • •

Podríamos proseguir la lista. No le damos más valor que de ejemplo; poco importa por tanto que quede incompleta.

Hay una nota común en todos estos esquemas que se oponen rabiosamente en su estilo interno: la convergencia es unánime cuando se trata de suprimir la sucesión apostólica por la fórmula más radical: el apostolado no es creación de Cristo. El apostolado y la iglesia jerárquica a que da lugar, es producto de la comunidad. Sólo en la iglesia es posible la sucesión apostólica. La sucesión como la misma iglesia no son sino degeneración del autentico y primitivo cristianismo.

Torna a nuestro recuerdo la recriminación que Schmidt ha hecho a Lutero (38): hay otros modos menos burdos de suprimir una teoría molesta.

Los que acabamos de consignar hasta aquí, no son sino modulaciones de la actitud de Lutero. ¿No será legítimo extender a ellos el reproche de Schmidt?

Porque se nos hace muy cuesta arriba el pensar que no lleven todos estos autores una idea prefijada de antemano: ¿Sería posible la convergencia en una meta común sin mediar una cita, partiendo, como lo hacen, por sendas, no ya diversas, sino radicalmente opuestas?

## II. - SIN RELACION A LOS DOCE

Volvamos a nuestra línea primera: Pese a su pretendida base bíblica, el esquema liberal no pudo resistir el embate de los escatologistas. A su vez el escatologismo consecuente no podía prosperar en su forma cruda inicial: la acusación dictada contra los escatologistas fue idéntica a la que ellos habían hecho a sus predecesores: esquematismo y exageración exclusivista de datos reales (39).

Un análisis más delicado y sobre todo más sereno, descubrió en los senos mismos del escatologismo, un hueco en que la iglesia cabía holgadamente. Es cierto que de identificar la iglesia con un reino escatológico inmi-

(38) Cfr. nota 18.

(39) F. HOLMSTROEM, *Das eschatologische Denken der Gegenwart: drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts...* ins Deutsche

übersetzt von Lic. Harald Kruska, Gütersloh. La encuesta evoca la historia de la escatología en relación con todo el movimiento teológico protestante del siglo XIX.

nente — hacemos eco a la crítica de los mismos protestantes — no podía Cristo pensar en una organización durable: la contradicción de su pensamiento y de su obra sería demasiado aparente; pero si esas dos realidades se precisan cual conviene (40), y se hace del tiempo un vestíbulo de la eternidad, cesan las contradicciones (41). Con los textos evangélicos en la mano, los nuevos críticos establecían la tesis de una iglesia fundada y organizada en sus líneas esenciales por Cristo (42); iglesia destinada a preparar en el tiempo el advenimiento del reino esencialmente escatológico (43). En la nueva síntesis, al reino interno de Harnack se añadía el aspecto externo (44)

(40) K. L. SCHMIDT, *Royaume, Église, État et Peuple: relations et contrastes*, en « Rev. Hist. Phil. Rel. », XVIII, 1938, pág. 145-173. En la pág. 153, precisa a este respecto: « *Basileia tou theou et ekklesia tou theou*, Royaume de Dieu et Église ne sont pas la même chose. L'Église primitive à coup sûr ne les a pas confondus, elle qui se considérait elle-même comme l'ekklesia et continuait pourtant à annoncer la *basileia* ».

(41) K. BARTH, *Credo* (trad. Jundt), Paris, 1936, pág. 188: « Nous ne connaissons l'Église que comme différente du Royaume de Dieu. Nous avons vu qu'elle se fonde sur le fait que, dans l'Épiphanie de Jésus-Christ, le Royaume de Dieu s'est approché — mais s'est approché seulement afin que nous ayons encore du temps — un temps qui n'est pas l'éternité ». En idéntica línea escribe H. D. WENDLAND, *Der Herr der Zeiten. Christus und die geschichtlichen Stunden*, Kassel, 1936, pág. 163: « Es ergibt sich daraus aber die Folgerung, dass der Gegensatz, in den die Forschung den Gemeinde — (Kirchen —) begriff und die Reichgottesidee gebracht hat (vgl. etwa Loisy's bekanntes Wort: angekündigt habe Jesus das Reich Gottes, aber gekommen sei die Kirche), völlig schief sein muss. Durch die innere Dialektik der Eschatologie ist wie eine eschatologische Gegenwartigkeit so auch ein eschatologischer, vom Reichsbegriffe abhängiger Gemeindebegriff schon in der Geschichte Jesu tief verwurzelt. Nach vieler Meinung hat Jesus schon darum nicht an die Stiftung einer Kirche denken und Vorschriften für sie geben können, weil er die Offenbarung der *basileia* in Kürze erwartete. Uns ergibt sich demgegenüber, dass die Begriffe *Reich* und *Gemeinde* zwar nicht zu identifizieren sind, aber keineswegs so weit auseinanderliegen, und dass die eschatologische Perspektive

der Evangelien durchaus kein Hindernis ist, sie zusammenzudenken ».

(42) F. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee*. Festgabe für Harnack, Tübingen, 1921, pág. 143-172. Pág. 164: « Wir haben ja eine Stelle, wo Jesus die Absicht kundgibt, eine *ekklesia* zu stiften (zu bauen: *oikodomeso*, Mr., XVI, 18). Ist das ein authentisches Jesuswort? Ich glaube: ja ». Cfr. igualmente K. L. SCHMIDT, *Die Kirche*, pág. 281 sqs.; O. LINTON, *Das Problem*, pág. 157 sqs.; H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie*, pág. 164 sqs.; etc.

(43) K. L. SCHMIDT, *Royaume*, pág. 154: « L'Église est instrument de Dieu pour son Royaume. Elle n'est pas elle-même l'eschaton, mais elle est tournée vers lui, et, en ce sens, elle est eschatologique ». H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem, Gütersloh, 1931, pág. 160: « Der Zwölfkreis als Grundlage der neuen Gemeinde ist konstituiert durch das Kommen der Gottesherrschaft und die von ihr geforderte letzte Entscheidung. Er ist eine eschatologische Grösse und die neue Gemeinde ist damit bezogen auf das Reich, also ebenfalls nur von dieser eschatologischen Relation aus zu verstehen ». Página 183: « Sie ist die für das Ende bereitete Gemeinde ».

(44) K. L. SCHMIDT, *Royaume...*, pág. 153: « L'Église est toujours visible, exactement aussi visible que l'homme individuel. Elle n'a d'invisible, comme tout individu, que sa qualité divine, le fait qu'elle a été élue par Dieu, justifiée et sanctifiée. En tant qu'assemblée réunie sur la terre, elle est le *soma Christou*, ce qui signifie que le Christ glorifié est en même temps présent dans la communion vivante de ses fidèles ». Cfr. igualmente G. GLOEKE, *Reich Gottes und Kirche im Neuen*

que otros colegas suyos habían defendido en la misma universidad y en el mismo tiempo (45).

Automáticamente reaparecía vindicada la figura de los apóstoles íntimamente ligados a la suerte de la iglesia (46). Una buena parte de sus privilegios tradicionales les fueron restituidos. Se les tributó el honor que les corresponde en la fundación de la iglesia (47). El obstáculo enorme levantado contra la tesis de la sucesión apostólica se desmoronaba por su base. ¿Era esto el reconocimiento del sentido tradicional de esta doctrina?

Bueno será evocar la confesión franca de Schmidt: La negación es aquí una *cuestión de principio* (48). Es lógico sospechar que si el protestantismo abandona antiguas posiciones, es porque en las nuevas podrá sostener igualmente sus principios.

El mismo autor, al reprochar a Lutero su intemperancia y su gesto de malhumor frente al papado observa que el reconocimiento de la fundación de la iglesia en sentido tradicional « sobre Pedro » es decir, sobre un apostolado auténtico, no lleva consigo enlazada como consecuencia la tesis de la sucesión apostólica. Se puede, se debe aceptar el primer eslabón. Lo ficticio es lo que se ha pretendido enlazar a él (49).

Hemos aludido hasta aquí a las teorías que suprimen el primer anillo en la cadena de sucesión. Tócanos al presente evocar el proceso de disolución de la serie, aun admitida la autenticidad del que se propone como arranque, cuya negación no puede sostenerse en buena crítica.

• • •

Queda consignado más arriba cómo el esquema de sociedad carismática es susceptible de un doble desarrollo cuando se trata de enfrentarse con la tesis de la sucesión apostólica. Hemos callado el primer proceso por coin-

*Testament*, Ntl. Forsch. 2. R., 4 H., Gütersloh, 1929, pág. 381 sqs.

(45) Aludimos concretamente a Ferd. Kattenbusch colega de Harnack en la Universidad de Berlín: al esquema de la « *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* » propuesto por Harnack y Sohm, Kattenbusch adicionaba la « *Societas externarum rerum ac rituum* ». Dos aspectos que no deben separarse de la verdadera iglesia de Cristo, manifestados sobre todo después de la Ascension del Maestro a los cielos.

(46) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère*, página 335 s. rectifica las opiniones anteriores siempre en el sentido que subrayamos: « *Contrairement à la théorie courante de l'évolution historique représentée par R. Sohm et par A. Harnack, il n'y a pas eu le moins du monde passage d'une no-*

*tion charismatique-pneumatique à une notion juridico-pneumatique de l'Eglise et du ministère* ». En *Die Kirche*, pág. 298 sqs., había establecido contra la opinión de Lutero largamente comentada, que « *Pierre, qui a été élevé au-dessus des autres, ne peut être ravalé à leur niveau. Or c'est cela que Luther pose en fait* ».

(47) G. GLOEGE, *Reich Gottes*, pág. 247 (citado por BRAUN, *Aspects*, pág. 108-109): « *Pour chaque Juif qui s'en rendait compte, ce nombre de Douze équivalait à tout un programme messianique. C'était un langage muet, par lequel Jésus montrait que son but n'était ni plus ni moins que la fondation d'un peuple nouveaux aux douze tribus, un nouvel Israël* ».

(48) Cfr. nota 9.

(49) K. L. SCHMIDT, *Die Kirche*, pág.

cidir con otros ya expuestos. Al examinar el segundo, preferimos seguir las fórmulas de Monnier (50) más bien que las de Sohm, no ya tan sólo porque son tal vez más expresivas, sino también y sobre todo, porque nos parecen mucho más circunspectas en terreno de exégesis, y, porque el autor escribe con un horizonte crítico mucho más vasto del que conocería Sohm al enfrentarse con Harnack.

• • •

Hay a primera vista una cierta oposición entre la idea de sociedad organizada y de naturaleza carismática. El espíritu sopla donde quiere; tiene sus intermitencias; es imposible prever la dirección que impondrá mañana a juzgar por el comportamiento que dicta hoy. De hecho Sohm nos ha dejado escrito — es su tesis — que el cristianismo auténtico dejó de existir, se mudó esencialmente, en el momento en que se pretendió introducir en él peso y medida a través del « Kirchenrecht »: « Durch das Kirchenrecht wird das Urchristentum in katholisches Christentum sich verwandelt » (51).

Es que para él entre el « Charisma » que corresponde a la naturaleza de la iglesia y el « Amt », ligado al derecho, hay una oposición irreconciliable « Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist Weltlich » (52).

Hubo un intento de superación de esta necesidad « sociológica » de autoridad a que se hallan sometidas todas las sociedades por el mero hecho de serlo, y ese peligro de alterar la esencia de la sociedad cristiana. Haupt formuló una solución que había de tener larga historia: « Nur das Charisma hat in der Kirche eine wirkliche "exousia" » (53).

La fórmula tuvo su aplicación más inmediata al caso de los apóstoles: restituídos a su posición tradicional en la iglesia su « exousia » debía ser necesariamente espiritual. Los apóstoles quedaban reducidos al plano de carismáticos. « L'histoire de l'apostolat — nos dice Monnier que se ha hecho solidario de esta idea — est un chapitre de l'histoire des grandes charismes permanents que le Christ promet à ses disciples dans les discours d'adieu du quatrième Evangile » (54).

La permanencia de estos carismáticos en la iglesia era esencial. Ellos ocupaban la plaza de los jerarcas de las sociedades institucionales: el apostolado en la iglesia de Cristo « rentre dans la catégorie des dons de l'Esprit,

300: « Aber verkannt ist, dass der Tenor der umstrittenen Stelle darin liegt, dass Petrus einer aus der Reihe der Gläubigen ist mit besonderem Auftrag und mit besonderer Verheissung. Das kann und soll dem Petrus nicht genommen werden, auch wenn ihm damit kein hierarchischer Anspruch extra fide zugestanden werden soll, geschweige denn, dass eine hierarchi-

sche Nachfolge abgeleitet werden dürfte ».

(50) H. MONNIER, *La notion de l'apostolat des origines à Irénée*, Paris, 1903.

(51) R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, pág. 156.

(52) *Ib.*, pág. 700.

(53) E. HAUPT, *Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament*, Halle, 1895 (citado por BRAUN, *Aspects*, pág. 71).

(54) H. MONNIER, pág. 373.

c'est-à-dire des puissances au moyen desquelles le Christ glorifié agit d'une façon permanente dans son Eglise » (55). Hemos subrayado esas palabras que Monnier escribe en la primera página de su monografía. Síguese de ellas lo que luego nos dirá explícitamente asintiendo, bien que modifique el sentido, a la expresión de Lechler: « il faut que les apôtres aient eu des successeurs » (56).

La inferencia no podía ser más lógica: si una sociedad exige la autoridad a su cabeza, y esa autoridad es patrimonio de los carismáticos, fuerza es que su presencia dure cuanto la misma iglesia.

Para asegurar esa « sucesión » de apóstoles que se demuestra necesaria por la razón que hemos anotado, Monnier trata de suprimir en la noción de apostolado un elemento tradicional que la haría imposible: De hecho, si el apostolado se define esencialmente por una vocación personal de Cristo en el tiempo de su vida mortal, o por la condición de testigos de su resurrección, o, en fin por cualquier otro elemento que establezca relación con la persona de Cristo, el apostolado se confina en la estrechez del primer siglo sin posibilidad de pervivencia. Por lo contrario, definido como carisma « on ne voit pas pourquoi les apôtres du N. T. n'auraient pas eu de successeurs. Car l'apostolat cesse d'être rattaché à la personne historique de Jésus de Nazareth » (57).

Efectivamente « la Didaché atteste l'existence de l'apostolat au second siècle » (58), lo mismo que antes había « fleuri dans la Corinthe du premier siècle, sous la prédication ardente d'un saint Paul » (59).

La corrección que ha introducido Monnier en su noción de apostolado lleva consigo un equívoco: la « sucesión apostólica » de que él habla dista cien leguas de la noción que a nosotros preocupa. Ha tenido la delicadeza de explicitar su postura sin ambages: « Il faut que les apôtres aient eu des successeurs. Mais quels successeurs? — Les évêques — a répondu Lechler... Mais cette réponse n'était point satisfaisante. Entre l'épiscopat du second siècle et l'apostolat du premier, la disparité était trop grande » (60).

Queda su postura bien definida por esta confesión. No puede cerrar los ojos a la realidad del catolicismo en que los obispos se llaman sucesores de los apóstoles; ni a la inexistencia, no menos palpable de esos otros apóstoles-carismáticos que según él debieran subsistir cuanto dure la iglesia. La respuesta se reduce a trazar una fuerte línea de separación entre la teoría y la realidad: « En étudiant la notion traditionnelle de l'apostolat, nous nous sommes rendu compte de l'abîme qui se creuse entre cette notion et sa réalité. Jamais erreur historique ne fut plus ancienne et plus généralement partagée » (61).

(55) *Ib.*, I.

(56) *Ib.*, II.

(57) *Ib.*, I.

(58) *Ib.*, II.

(59) *Ib.*, pág. 373.

(60) *Ib.*, II.

(61) *Ib.*, pág. 371.

No es el caso de seguir las explicaciones « históricas » con que Monnier trata de justificar la ficción de la teoría católica del apostolado y de su sucesión a lo largo de los siglos. Bástenos saber que para él esa sucesión se definió falsamente (62); coexistió por breve tiempo con el apostolado auténtico (63) y que al fin sucumbió a sus manos (64), para dejar la plaza a un intruso a un equívoco sobre el cual había de alzarse el edificio del catolicismo: « L'Eglise se fonde désormais — la cita se sitúa en el tiempo de Ireneo — sur la succession apostolique, qui est la négation de l'apostolat vivant. Cette construction artificielle a survécu aux polémiques du troisième siècle: avec le temps, elle n'a fait que s'affermir: elle domine toute l'histoire de l'Eglise » (65).

• • •

No hará falta insistir en lo paradójico de la solución que nos ofrece Monnier en el problema de la sucesión apostólica:

— de una parte, el « apostolado-carisma » llamado por naturaleza a una pervivencia paralela a la de la Iglesia, desaparece eliminado por un intruso; — éste a su vez, el « apostolado-función », a pesar de ser una creación « calculada » de la comunidad, no es susceptible de la sucesión que pretende y que debe sostener la arquitectura del catolicismo.

No es el caso de discutir con Monnier su tesis. Contentémonos con subrayar la imposibilidad de esta sucesión afirmada rotundamente:

Hay una serie de razones (que analizaremos en el tercer punto) ligadas a ese esquema del « apostolado-función ». Si Monnier cree ficticia la definición, no hay sino lamentar la incapacidad de los que la « fabricaron » de tal modo que resulta hoy inservible para el fin que se perseguía, es decir de la sucesión (66).

El punto esencial es el que marca la imposibilidad del tránsito sucesivo del « apostolado » auténtico al episcopado. A primera vista estaríamos tentados de enlazar este motivo con los del primer grupo. Hoffmann, discípulo de Monnier, ha escrito « le charisme de l'apostolat, de par sa nature propre est intransmissible et ne relève que de Dieu. Parler d'une transmission successorale charismatique, impliquant un transfert des puissances de l'Esprit, serait un non-sens » (67). La imposibilidad de la sucesión apos-

(62) *Ib.*, I.

(63) *Ib.*, II y pág. 343.

(64) *Ib.*, II y V.

(65) *Ib.*, pág. 369.

(66) La paradoja alcanza el máximo si se considera que los que mudaron la noción de apostolado lo hicieron en vistas a asegurar la sucesión de los apóstoles-institucionales. Más aún: esta innovación

venía impuesta por los evangelistas (verdaderos sucesores carismáticos de los apóstoles según Monnier); con ello cerraban el paso a la continuación de su propio apostolado: era una especie de suicidio. Lo menos que se puede desear en esta teoría es una justificación de todas estas rarezas.

(67) J. HOFFMANN, *La Réforme*, pág. 26.

tólica radicaría en el objeto mismo de la sucesión, en el apostolado intransferible. Esto es exacto en la hipótesis de Hoffmann; pero ¿lícito aplicarlo sin más distinciones a Monnier que nos habla explícitamente de una sucesión — no sólo *posible* sino *necesaria* — de apóstoles carismáticos? (68).

Hay un detalle revelador en las fórmulas de Monnier: al establecer la imposibilidad de esta sucesión a que aludimos insiste en la « *disparité* » excesivamente marcada entre el presunto antecesor y sucesor (69); ello nos obliga a recoger esta observación que, por lo demás, se enlaza con un elemento esencial del concepto sucesión: « es preciso atender a las relaciones que se traban entre los miembros de una serie, para que entre ellos pueda haber sucesión »; no basta que los eslabones se alineen uno tras otro; ni siquiera que tengan un contacto externo: es necesario que entre ellos se establezca la relación precisa, exacta: que se traben íntimamente los contiguos.

Esta relación entre los miembros de la sucesión exige la analogía entre ellos de manera que sea posible la « *substitución* » del antecesor por el que le sigue en su lugar. La « *disparité* » a que alude Monnier entra de lleno en este plano.

Por lo general las relaciones « formales » de la sucesión, es decir, este lazo que corre entre los miembros de la serie, suponen cierto dominio del antecesor sobre el depósito o la herencia que deja al sucesor: la disposición de esta herencia puede ser explícita o regulada automáticamente por las leyes o la costumbre. Esta relación falta cuando Monnier introduce los sucesores de los carismáticos: es posible que la indendidad del mismo Espíritu que todos ellos poseen supla, en su concepto, esta ausencia. Creemos, sin embargo, que Monnier ha abusado del concepto sucesión en este punto, introduciendo un equívoco que confiesa, siquiera sea incidentalmente, de manera expresa: « Les « *successeurs* » des premiers apôtres, ou plutôt — car l'apostolat, ainsi que nous le verrons, exclut toute idée de succession officielle — les *émules* des premiers apôtres, ce sont des apôtres comme eux » (70). La semejanza aquí entre antecesor y sucesor está asegurada, aun en grado sumo de identidad: todos son carismáticos por hipótesis; todos poseedores del mismo espíritu. Lo que falta es ese poder por el que el antecesor dispone del depósito en favor de su preferido: esta relación se puede establecer cuando la herencia es posesión humana; pero no cuando « el espíritu sopla donde y cuando quiere ».

Las dos razones que acabamos de anotar convergen en el mismo concepto: la imposibilidad de la sucesión apostólica entendida en sentido católico, radica en la incapacidad de establecer las relaciones oportunas entre los miembros de la serie: falla la semejanza cuando se reglamenta jurídica-

(68) Cfr. nota 57.

(69) H. MONNIER, II.

(70) *Ib.*, II.

mente; falta la determinación personal cuando se deja al arbitrio del Espíritu.

El elemento que subraya Monnier es auténtico en la definición de cesión. La imposibilidad, por otra parte, de superarlo en el caso de la sucesión apostólica, raya en la evidencia. Es lícito examinar el camino que conduce a esta vía muerta antes que cruzarse de brazos ante ella. El trabajo nos lo ahorran los mismos protestantes, que, por otros motivos, desde luego, han examinado y corregido el punto de arranque de la teoría de Monnier. No es tan axiomática, como él lo piensa, la teoría del apostolado carismático. Es ella la que cierra el paso a la sucesión. La figura del apóstol tradicional que es precisamente la que Monnier ha rechazado cual ficticia es hoy vindicada por sus correligionarios, cada vez con mayor exactitud.

• • •

Hemos citado con simpatía la franqueza de Schmidt al condenar como rudimentaria la negación del problema cual la enuncian los autores clasificados en el primer punto (71): Aludía él a otro método más respetuoso para con los datos literarios entre los cuales se cuentan la fundación de la iglesia por Cristo (72) y la concesión de algunos — ya que no de todos — los privilegios que los « Doce » gozaban en la exégesis tradicional (73). Creemos llegado el momento de examinar esa fórmula anunciada:

El hecho de que Cristo haya asociado a los apóstoles a su obra constitucional de la Iglesia, no significa en modo alguno que los haya elevado a su propio plano en su actividad ulterior: la constitución eclesiástica se resentirá de estos dos elementos divino y humano: confundirlos sería introducir una causa de errores gravísimos. Y así: « c'est une fausse conclusion — que se sigue de la hipótesis que acabamos de enunciar — d'affirmer sans autre qu'à la monarchie du Christ doit correspondre une organisation monarchique, donc épiscopale de l'Eglise. Il y a là deux choses toutes différentes: le *ius divinum* de la fondation par Dieu de l'Eglise et le *ius humanum* de l'organisation par les hommes de cette Eglise. Cette distinction est nécessaire pour que, par

(71) Cfr. nota 46.

(72) Cfr. H. LIETZMANN, *Histoire de l'Eglise ancienne* (trad. A. Jundt), Paris, 1936, pág. 67-75, I; M. GOGUEL, *Le problème de l'Eglise dans le christianisme primitif*, en « Rev. Hist. Phil. Rel. », XVIII, 1938, pág. 297; W. G. KUEMMEL, *Die Eschatologie der Evangelien*, Leipzig, 1936, pág. 14 sqs.; K. H. RENGSTORF, « Apostolos » en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, página 406-446.

(73) De la « misión » que fácilmente reconocen a los apóstoles se sigue normalmente la organización. K. BARTH, *Credo*, Paris, pág. 185: « L'Eglise, qui vit de sa mission et pour elle se trouvera naturellement placée sous une discipline et elle s'organisera. Cette organisation ne sera pas arbitrairement conçue; elle sera suscitée par l'exigence même de la mission. Elle n'ôtera rien à la dignité du ministère ecclésiastique ». Al encuentro de esta necesidad « sociológica » viene la función histórica

elle précisément, l'autorité qui appartient à Dieu seul ne soit pas entamée par les hommes » (74).

Podría parecer que nos hallamos a gran distancia de las posiciones de Sohm y de Monnier. Y, efectivamente, la aceptación de los « Doce » actuando con autoridad propia — bien que delegada por Cristo — significa un gran paso; como lo es también frente a la radical oposición de Sohm, esta presencia del *jus*, no solo divino sino humano, que se introduce en la constitución de la iglesia. Estas concesiones hubieran escandalizado al autor de la tesis del *Kirchenrecht*. Y sin embargo nos parece escuchar todavía en estas palabras un eco de aquella posición fundamental. Esto se apreciará mejor leyendo el mismo Schmidt unas páginas más adelante: « C'est seulement lorsque les *res juris humani*, qui font partie naturelle de toute organisation, de toute communauté, n'ont plus été comprises comme allant de soi, mais que, par l'accent mis sur la *successio apostolica* et le *sacerdotium* de l'évêque et du prêtre elles ont pris le rang de *res juris divini*, que le pas conduisant de l'Eglise du Nouveau Testament à celle du catholicisme primitif a été accompli, pas qui sépare la doctrine de l'Eglise et des ministères du protestantisme de celle du catholicisme » (75).

La posición de Sohm se cifraba en la transformación substancial de la iglesia al introducir en ella — puramente espiritual como era — un elemento heterogéneo cual es el derecho. El movimiento ideológico de Schmidt, si bien en un plano más avanzado, es semejante: la constitución originaria de la iglesia de Cristo se transforma en el momento en que, bajo la etiqueta de *jus divinum*, se introduce una realidad puramente humana. No es que se excluya la tarea, el *jus* incluso, *humanum*; pero se le exige que quede restringido en su sector propio.

Excusado decir que la pretensión de suceder a un ministerio apostólico va incluido en este repertorio de conceptos ilegítimamente transfigurados por el catolicismo primitivo: « L'Eglise catholique fait dériver son autorité de l'affirmation qu'elle est en possession d'un ministère non seulement institué par Jésus-Christ, mais qui est transmis par la voie, qu'il a lui-même voulue, de la succession apostolique » (76).

de los apóstoles. Cfr. M. GOGUEL, *Le problème de l'Eglise*, pág. 297: « Aucune société si rudimentaire qu'elle soit, ne peut vivre sans une certaine direction. L'Eglise jérusalémite avait, d'autre part, un intérêt vital à se rattacher à Jésus par l'évocation de ce qu'il avait été pendant son ministère. Ce double besoin explique le rôle que les Douze ont joué dans son sein; ayant été associés au ministère de Jésus, ils étaient les porteurs de la tradition. C'était par eux que l'on avait reçu l'attribution

de sa résurrection. Ils avaient formé le premier noyau de l'Eglise; ils y ont donc spontanément joué le rôle de chefs, de chefs provisoires au moins, chargés de la diriger jusqu'au moment où elle serait par le Seigneur lui-même revenue dans son règne ».

(74) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère*, página 316.

(75) *Ib.*, pág. 336.

(76) *Ib.*, pág. 315.

La negación que propone Schmidt, se reduce en tesis a la de Sohm. aunque infinitamente mejor matizada (77). El fundamento que justifica ésta su postura radical es, en defecto de un argumento puramente exegético, un paralelo bíblico en que se echa de ver su enlace con la teoría de Monnier: « Les prophètes depuis Samuel, en passant par Elie, jusqu'au grands prophètes écrivains, ne représentent aucune *successio prophétique*, ce qui met en question pour la Nouvelle Alliance la légitimité d'une *successio apostolica*, si l'Eglise est bâtie sur le fondement des apôtres et des prophètes » (78).

Hemos de notar ante todo que no anduvo muy acertado Schmidt en la evocación de este paralelismo, que, profundizado cual conviene, nos conduce a conclusiones exactamente opuestas a las que él pretende extraer. Pero no es el caso de entablar controversia: fieles a nuestro propósito cedemos la palabra a otro protestante posterior a él encargado de proseguir el proceso de rectificación progresiva de estos conceptos conexos con la tesis de la sucesión apostólica: todo parecen estar dispuestos a conceder excepto esa verdad. Cullmann va mucho más allá de lo que ha hecho Schmidt. Éste había reprochado a sus antepasados la imperfección de método en sus tesis. Algo semejante hace con él Cullmann (79).

Pero atengámonos al pensamiento del mismo Schmidt: el contacto que establece con los profetas es demasiado revelador: la imposibilidad real de la sucesión apostólica es análoga a la profética. No está en la mano de los profetas disponer a su antojo de la inspiración divina y establecerse sucesores; los apóstoles en fuerza de la analogía deben situarse en condición semejante. ¿No es recaer en la tesis de Monnier?

• • •

Tampoco aquí es preciso multiplicar los ejemplos. Hay un método de rechazar la sucesión apostólica por supresión del apostolado. Otro más fino, postula la imposibilidad de establecer una relación entre el apóstol y el primer eslabón de una cadena que persevera luego hasta nuestros días.

La imposibilidad consiste en la desproporción que impide la trabazón de esos anillos.

(77) F. M. BRAUN, *Les aspects*, pág. 201, es el primero, que sepamos, que ha acusado este contacto: « Ce que Schmidt appelle *res juris humani*, ce que R. Sohm entendait par droit ecclésiastique, s'étend aux divers éléments concernant l'organisation des communautés ».

(78) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère*, página 317 sqs. Un análisis cuidadoso de los documentos bíblicos nos ha llevado a la conclusión opuesta: hay, en la intención

del hagiógrafo por lo menos, una sucesión de profetas. Muy elocuente es el caso de la despedida de Elías y Eliseo: sabido es que la sucesión en su forma arcaica va ligada a la herencia del primogénito; pues bien, lo que pide Eliseo de su maestro es la « doble parte de su espíritu » o lo que es igual, la primogenitura, la sucesión. Cfr. IV Rg., 2, 9.

(79) O. CULLMANN, *S. Pierre*, pág. 187, nota 2.

También, en el carácter divino del depósito que debiera transmitirse y que, en consecuencia se sitúa fuera del radio de acción y « disposición » normal del antecesor con respecto a su herencia.

• • •

### III. - FUNCIÓN INTRASFERIBLE

El tercer grado de esta clasificación progresiva que hemos visto insinuada en la historia supera en mucho el planteo del problema, descrito en las dos etapas precedentes. Está fuera de controversia la fundación inmediata de la Iglesia por Cristo, sobre el fundamento de los apóstoles.

a) Allí queda arrumbado como curiosidad histórica, el esquema de una iglesia invisible; de una reunión provisional en la agonía del mundo; de una anarquía radical a título del espíritu. « L'Eglise de Jésus-Crist — escribe Cullmann — aura pour toujours, dans les temps postapostoliques des chefs d'Eglises locales, des évêques, des missionnaires » (80).

Al retrato de un apóstol inciertamente distinto del común de los cristianos, de un puro servidor de la comunidad sin más poderes que los que ella le encomienda, de un carismático perdido entre la turba de los inspirados deprovisto de autoridad y sin más función que la de seguir el instinto del espíritu, sucede la figura vigorosa, bien definida, de un personaje eclesiástico provisto de un cargo bien determinado, aureolado de la veneración de la comunidad que reconoce en él la autoridad proveniente de su función de privilegio como fundamento de la Iglesia: « L'apôtre — prosigue el autor de St. Pierre — est pourvu d'une charge particulière que lui a confiée le Jésus historique ou, lors d'une apparition le Ressuscité. Conformement à la coutume du judaïsme tardif, il prend exactement la place de son mandant... Du vivant de Jésus, la charge consiste à exercer la fonction messianique de la prédication et de la guérison des malades, comme Jésus l'a exercée lui même. Après la mort du Christ, la prédication est avant tout un témoignage rendu à la Résurrection... Les Douze ont, en plus des fonctions communes à tous les apôtres, celle de garantir la continuité entre le Jésus historique et le Ressuscité... Parmi eux, Pierre est le plus important » (81).

Todas las dificultades que en los antiguos esquemas cerraban el paso en nombre de la historia a la doctrina católica de la sucesión se desvanecen ante estas afirmaciones. Fuerza es confesarlo: las premisas históricas de Cullmann son muchísimo más halagüeñas de las que hasta el presente hemos registrado.

b) En el problema de la sucesión apostólica entra la exégesis no menos

(80) *Ib.*, pág. 193.

(81) *Ib.*, pág. 194-195.

que la historia, sobre todo cuanto la controversia se entabla con el protestantismo que no reconoce sino la Biblia como norma de su fe. También en este punto Cullmann deja muy atrás las posiciones de sus correligionarios precedentes: Schmidt, lo hemos visto arriba, retira con una mano lo que había concedido con la otra: ¿qué importa la situación de los orígenes cristianos? la sucesión apostólica será siempre una adición abusiva y heteróclita: la razón es que carece de fundamento bíblico (82).

Hemos aludido al paralelismo que establece con la sucesión profética. Es en este punto en que Cullmann corrige expresamente la opinión de Schmidt sobre el valor bíblico de la doctrina que analizamos: « *Contrairement à ce que fait K. L. Schmidt, — escribe (83) — ... nous préférons ne pas opposer à la "successio apostolica" une "successio prophetica"* ». Nous sommes prêt à reconnaître que *d'autres passages* du Nouveau Testament renferment l'idée d'une « *successio apostolica* », dans un sens qui restera à préciser » (84).

La tesis protestante que enuncia Schmidt, no tiene, pues en Cullmann ni la extensión ni el valor absoluto que se le concedía. La discusión ha de llevarse a cada uno de los textos: una negación apriorística es por lo menos ilegítima: Las premisas exegéticas de Cullmann, a lo menos en el sentido en que se enuncian, son francamente aceptables.

c) Queda la teología: « *Les Eglises de la Réforme ne connaissent par principe aucune succession apostolique* » (85). Este postulado de Schmidt pesa como una losa sobre toda investigación protestante que pretenda ser fiel a su adjetivo y concluir como tal: No hay opción: la respuesta está prevista de antemano.

¿Habremos de dar razón a Schmidt en su arranque de franqueza o bien convendrá subrayar ese equilibrio sereno, libre de prejuicios con que Cullmann pretende plantear el problema? « *On n'a pas ici le droit de trop se faciliter les choses en répondant prématurément par un simple oui ou un simple non. Car en réalité, le problème est trop complexe pour pouvoir être résolu de cette façon* » (86). ¿Es una condenación expresa del postulado « *par principe* », de Schmidt? Puede ser. Y sin embargo a pesar del buen propósito de Cullmann, la realidad se muestra partidaria de Schmidt.

(82) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère*, página 326.

(83) O. CULLMANN, *S. Pierre*, pág. 187, nota 2.

(84) Cullmann vuelve sobre este tema más adelante. En la pág. 197 asegura que « *le Nouveau Testament renferme donc effectivement les rudiments d'une succession apostolique* ». Síguese en consecuencia que

el paralelismo de Schmidt es infeliz por las dos caras. Una la han denunciado ya sus mismos correligionarios. La otra, es cuestión de un análisis histórico bien sencillo.

(85) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère*, página 315.

(86) O. CULLMANN, *S. Pierre*, pág. 141.

• • •

Tratándose de una cuestión de hecho lo lógico sería llevarla al terreno de la historia. No goza de las simpatías de Cullmann semejante método: ¿presiente que las objeciones más decisivas contra su construcción han de venirle de este sector?

Lo cierto es que no disimula el malhumor que le produce la machacona « reitraitte » de los católicos a este campo en al momento de discutir el problema de la sucesión (87).

• • •

Su discusión exegetica se reduce al texto de *Mt.* 16, 17-19. Nuestra preocupación es más vasta: sentimos que el argumento del libro de Cullmann no le haya dejado margen para un desarrollo cumplido de esa dirección que apunta en la pag. 197 abundando en la oposición frente a la doctrina de Schmidt: « De fait, le Nouveau Testament nous apprend que les apôtres ont donné aux Eglises des ministres: Paul et Barnabas ont choisi les presbytères a Lystre Iconium et Antioche (*Act.* 14, 23) et Paul, en prenant congé des anciens d'Ephèse, leur confie le « troupeau », qu'ils devront en particulier protéger contre les hérétiques (*Act.* 20, 17 ss). Le Nouveau Testament renferme donc effectivement les rudiments d'une « succession apostolique » — si l'on tient à ce terme ambigu — mais pour ce qui est de l'essence de l'apostolat cette succession ne saurait avoir le sens d'une continuation. Les apôtres transmettent à leurs « successeurs » la direction de l'Eglise, *mais non leur charge apostolique proprement dite* ». Esta confesión nos indica que, sean cuales fueren los datos bíblicos, la respuesta definitiva al problema es una cuestión de concepto: es en la interpretación de ese « terme ambigu » donde Cullmann apoya su postura.

De hecho, al cerrar la exégesis de *Mt.* 16, 17-19, prolongada desde la pag. 143 a la 191, Cullmann nos hace observar que acerca de la sucesión de Pedro, « la question de savoir si la parole peut être, après coup, appliquée à d'autres », no puede resolverse en campo puramente exegetico; es « un point très important qui se situe *juste à la limite du domaine de l'exégèse* » (88).

Fuerza es seguir a Cullmann al campo dogmático, en el cual, quiéralo o no, entra en esa zona de influencia que Schmidt a denunciado hallarse sometida a la tiranía de los principios.

(87) *Ib.*, pág. 154: « Cette retraite dans l'histoire est à peu près générale chez les savants catholiques ». Obsérvese por otra parte que no otro era su propósito enunciado en la « préface » de su libro: « ce livre ne relève ni de la dogmatique, ni

de la littérature destinée aux discussions œcuméniques, ni, bien sûr, de la polémique, mais de l'histoire du christianisme primitif » (*Ib.*, pág. 8).

(88) *Ib.*, pág. 190.

Pedro, apóstol de Jesucristo, ejerció por voluntad de su Maestro un « cargo » (89) de primer orden en la iglesia. Su « función » sin embargo es *intransmisible* (90); tuvo una « misión » pero *única* (91); recibió una « encomienda » de Cristo, pero *de una vez para siempre* (92).

No quisiéramos dar pie a pensar que desplazamos insensiblemente el problema hacia la cuestión del « papado ». Es cierto que es el que Cullmann discute; pero « *mutatis mutandis* » su argumentación es válida por extensión a los demás apóstoles. Es el mismo autor quien refiriéndose a ellos nos asegura que la imposibilidad de su sucesión es del mismo signo que la de Pedro: no porque — como pretendían los antiguos — la figura del apóstol se diluya en la nada o en la creación literaria; o porque una definición imprudente impida la relación del apóstol con los que han de regir posteriormente la iglesia. Esta misma relación es aceptada en su significado normal: los discípulos de los apóstoles recibirán en herencia la dirección de las iglesias que ellos regentarán; pero esto no significa todavía sucesión apostólica: Porque el « apostolado », objeto de transmisión en la hipótesis de la sucesión, es por naturaleza *intransmisible* (93). No admite reiteración; es único, singular, *intransferible* (94), incapaz de prolongarse y rebasar la misión personal. El apostolado no es susceptible de constituir un depósito de la sucesión, reacio como es a la idea de continuación, ligado como se halla al tiempo del beneficiario, absolutamente irreiterable. Los apóstoles *no pueden* establecer sucesores: no ya porque carecen de un derecho de propiedad sobre su cargo, su misión, su función (95); es que esa función, ese cargo, ese apostolado posee en sí mismo una *cualidad que lo hace intransmisible* (96).

(89) *Ib.*, pág. 194-195. No rehuye Cullmann el término « función » como parece haberlo hecho K. H. Rengstorf en el artículo citado de Kittel. L. Cerfaux (*La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Paris, 1942, pág. 202, nota 1) se pregunta con razón si el silencio no habrá sido intencionado. « Il reconnaît chez les apôtres une procuration, non une fonction. Quelle est la différence? Serait-ce que fonction eveille une idée de succession? ». Cullmann por lo contrario usa corrientemente el vocablo: « les Douze ont, en plus des *fonctions* communes à tous les apôtres, celle de garantir la continuité entre le Jésus historique et le Ressuscité » (*Ib.*, pág. 195).

(90) *Ib.*, pág. 188: « Les paroles de Mt. 16, 18 sont adressées à Pierre l'apôtre, dont la fonction est *intransmissible* ».

(91) *Ib.*, pág. 189: « La mission *unique* dans l'histoire du salut qui remplit le Pierre historique ».

(92) *Ib.*, pág. 189: « Encore une fois, cela ne veut pas dire que *cette parole-ci* Mt. 16, 17 ss. mentionne l'activité de chefs *postérieurs à Pierre*. Son contenu s'applique à celui à qui la phrase précédente confie la mission d'être *une fois pour toutes le roc* (es siempre Cullmann quien subraya) sur lequel repose l'Eglise entière, de diriger l'Eglise... en qualité d'apôtre ».

(93) *Ib.*, pág. 193, 194, 196, 205.

(94) *Ib.*, pág. 193, 196.

(95) *Ib.*, pág. 194: « Conformément à la coutume du judaïsme tardif, il prend exactement la place de son mandant; il est par conséquent responsable envers lui, lui remet sa charge une fois qu'il y a satisfait et n'a pas le droit de la transmettre ».

(96) *Ib.*, pág. 205-206: « On peut, à propos de certaines *Eglises locales*, dire qu'en y établissant des ministres, les apôtres ont fait les premiers évêques de ces

• • •

Huelga toda insistencia. La posición nos parece bien definida en esos términos calcados en los que Cullmann prodiga en los dos capítulos finales de su obra.

No es el caso de insistir tampoco en que el fundamento de esa cualidad intransmisible del apostolado radica en la noción misma de apostolado: En su definición esencial entra como nota característica una determinada relación personal con el Cristo: « *Cela n'arrivera jamais plus* » (97).

• • •

No puede Cullmann lógicamente olvidar su premisa de una iglesia durable construída sobre el fundamento de los apóstoles.

Por hipótesis hay dos caminos abiertos al teólogo al interpretar la función « *e x t e n s i v a* » de los apóstoles en un tiempo ulterior al de su demora limitada en este mundo: « Le temps de la fondation est-il normatif pour l'époque postérieure en ce sens qu'il représente le fondement permanent et unique sur lequel tout l'édifice ultérieur repose une fois pour toutes? Ou bien l'est-il en ce sens que ce qui s'est produit au commencement se répète sans cesse d'une manière analogue pendant tout le temps de l'Eglise? » (98).

La elección no es dudosa para Cullmann: no es sino un caso concreto de un problema que él da por resuelto de una forma general en su obra « *Christ et le temps* » (99). El principio a que aludimos se enuncia en estos términos: « Ce qui caractérise la pensée de Jésus comme toute la pensée biblique, c'est que, contrairement à l'hellénisme, elles acceptent *l'érancinement de la réalité permanente dans l'événement unique*. Un événement historiquement unique est considéré comme événement salutaire, c'est-à-dire que, ne pouvant pas être répété, il *fonde* une situation permanente qui vit perpétuellement de lui. Ce paradoxe forme la base des paroles que Jésus a consacrées à l'avenir; il trouve son expression vraiment classique dans la métaphore du roc et de la construction *postérieure*. En ce sens, c'est aussi tout événement apostolique, y compris le pouvoir de lier et de délier promis à Pierre, qu'il faut considérer comme *événement fondateur* faissant partie de l'Événement unique — de l'incarnation du Christ, pourrait-on presque dire » (100).

Églises. Ils ont alors agi en leur qualité intransmissible d'apôtres et cela ne nous apprend pas qui devait, à leurs yeux, choisir les évêques ultérieurs ».

(97) *Ib.*, pág. 195.

(98) *Ib.*, pág. 140.

(99) O. CULLMANN, *Christ et le temps*.

*Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Paris, 1947. La cita es del mismo autor en *S. Pierre*, pág. 140: « ce problème, que nous avons traité ailleurs, trouve là une application très concrète ».

(100) *Ib.*, pág. 190.

Nos hemos esforzado en seguir el pensamiento del autor hasta la negación final. Se basa en el concepto mismo del apostolado. Deja en pie, sin embargo, las premisas favorables que en un principio hemos recogido.

Cullmann representa un tercer tipo de adversarios de la sucesión apostólica, desde el ángulo conceptual. Creemos que el más atento a los datos tradicionales y el más dispuesto a valorizarlos, quedándose siempre — esto era previsible — fuera de la tesis católica *por cuestión de principios*: en concreto éstos cristalizan en esa tesis de « l'enracinement de la réalité permanente dans l'événement unique ». Ella le permite conceder mucho más que sus predecesores sin comprometer su postura dogmática más de lo que ellos lo hicieran.

Por nuestra parte proseguimos la gráfica de las opiniones protestantes que venimos estudiando.

Para ellos, la sucesión apostólica es imposible:

- o porque los apóstoles son una pura ficción sin consistencia histórica;
- o porque existiendo, no pueden establecer contacto con los presuntos sucesores;

- o porque supuesta incluso la realidad histórica de este contacto, la naturaleza misma del depósito impide su transmisión.

El libro de Cullmann se halla fechado en el 52. No es posible proseguir la curva sin aventurar profecías.

Pero sí estudiarla reflexivamente. Hemos anotado tres posiciones fundamentales. Corresponden sensiblemente al trío de elementos esenciales del concepto « sucesión »:

Hay en él *un aspecto personal*, constituido por el binomio « antecesor-sucesor », cuya realidad han puesto entre paréntesis los partidarios de una iglesia producto de la comunidad primitiva en detrimento del auténtico cristianismo.

Hay una *faceta relativa* que establece el lazo íntimo que corre entre los términos de una serie, condicionando en ellos la sucesión. Monnier la ha utilizado contra la sucesión apostólica.

Hay, en fin, *un elemento real*, definido por el depósito que se transmite en el flujo de « tradentes ». Una reflexión teológica sobre ese objeto de la sucesión apostólica, ha permitido a Cullmann sostener sus tesis contra la doctrina tradicional.

El ciclo « esencial » es completo en el sentido que permite catalogar en tres grupos bien definidos, no sólo las opiniones emitidas hasta la fecha, sino las modulaciones que de ellas pueden imaginarse en el porvenir. No es posible preverlas. Pero si de veras son esos que hemos transcrito, los elementos esenciales de la sucesión, las tesis protestantes habrán de chocar fatalmente contra alguno de ellos.

Fatalmente hemos escrito. ¿No nos han confesado que se trata de una

cuestión de principio? (101). Aun al margen de esta confesión no era difícil preverlo: no es posible una aceptación protestante de la doctrina de sucesión apostólica. Los dos conceptos se excluyen recíprocamente. Fuerza es decidirse por la opción.

No nos hacemos ilusiones: El ciclo de opiniones, bien que en una curva francamente optimista desde nuestra perspectiva católica, ha tocado un máximo. No pasará de ahí. Otros reiterarán posiciones ya superadas en retroceso tal vez ilógico; lo más probable es que los matices conexos con la doctrina central se perfilen todavía mejor... Lo que no ocurrirá es que se acepte plenamente la tesis de sucesión apostólica con acento protestante. Ello exigiría rebasar esas casillas, más ferreas de lo que parecen. Pero liberarse de ellas significa volver sobre los pasos y rectificar una defección histórica de hace siglos.

• • •

Hemos suspendido el trazado de la curva en el punto preciso que nos marca Cullmann. Lo reciente de su obra no nos ha permitido establecer contacto con las precisiones de sus correligionarios. No nos es posible criticar esta tercera opinión como hemos hecho con las precedentes. Fuerza será suplir ese silencio.

• • •

Mr. le Chanoin Cerfaux nos ha trazado un diagnóstico exacto y seguro de la debilidad de la construcción de Cullmann desde el ángulo mismo de la sucesión apostólica (102). En él se inspiran estas notas críticas sumamente parcas como lo exige la índole de nuestro trabajo:

Anotamos dos: ambas correspondientes al plano « teológico ». Nos ha parecido que la exégesis y la historia se resienten del influjo decisivo que la posición dogmática de Cullmann les ha impuesto.

a) El apostolado no admite sucesión por su cualidad intransferible, nos ha dicho reiteradamente Cullman. No podemos suponer que toda su prolongada discusión vaya dirigida tan sólo a denunciar la « equivocidad » del término. Mucho menos aún, que trate de abusar del equívoco para poner en labios de los teólogos católicos lo que jamás quisieron decir con esta fórmula. Ciertamente que en los Doce hallamos privilegios personales inalienables, incapaces de herencia y de reiteración. « L'apostolat ne pourra donc jamais se recommencer, c'est évident, car de toutes les mailles, une seule s'attache à la cheville qui assure la solidité, le Christ » (103). Pero

(101) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère*, página 316.

(102) L. CERFAUX, *Saint Pierre et sa suc-*

*cession*, en « Rech. Sc. Relig. », 1953, página 188-202.

(103) *Ib.*, pág. 200.

¿es que para ser sucesor es preciso heredar absolutamente todas las cualidades del antecesor? Preciso sería borrar del diccionario el término « sucesión »: hay siempre relaciones personales absolutamente intransferibles; el hijo del rey, hereda su poder y no su paternidad, sus bienes y no su inteligencia... Si nos atenemos al uso común del vocablo, fuerza es superar el equívoco que Cullmann ha denunciado en un sentido diverso del que él le imprime.

Cullmann agudiza aquí las distinciones en favor de su tesis. Sin pronunciar la palabra ha pretendido negar la « successio apostolica reduplicative sumpta » como se diría en términos de escuela: « Les apôtres transmettent à leurs "successeurs" la direction de l'Eglise, *mais non leur charge apostolique proprement dite* » (104) (es Cullmann quien subraya). Permítasenos un ejemplo: Felipe II de España es en la opinión unánime de los historiadores *sucesor* de Carlos I, a pesar de que éste último gobernó el Imperio y el Reino, mientras que el otro fue excluido del Imperio. Creemos que la fórmula de Cullmann se traduciría en este ejemplo diciendo que « Carlos transmite a su hijo el Reino, pero no *propiamente el Imperio* ». No hace sino explicitar lo que todo el mundo conoce por la historia. ¿Obligará a modificar la estimación común estableciendo que no se trata de una verdadera sucesión?

Pero rebasemos esta imprecisión del lenguaje vulgar pues que Cullmann tiene grande interés en ello: en realidad, Felipe es sucesor en el Reino pero no sucesor en el Imperio. Paralelamente: los pretendidos sucesores apostólicos serán « *sucesores de los apóstoles* », pero no « *sucesores del apostolado "proprement dite"* ». Las fórmulas se prestan a una interpretación tradicional si por apostolado « reduplicativamente dicho », se entienden los privilegios personales de que gozaran los apóstoles. Con todo nos parece que Cullmann abusa de la separación de la función apostólica y no apostólica de los Doce, pretendiendo una disección que no admite tan fácilmente como el poder de Carlos (imperial y real).

¿No es por lo menos discutible, — siempre en esta línea de « sutilezas » — esta frase de Cullmann: « Si Pierre, en même temps qu'il est apôtre, est aussi chef d'Eglise et missionnaire, c'est l'apôtre en lui qui assume ces autres fonctions — et non l'inverse »? (105).

La discusión exhaustiva nos obligaría a entrar en la cuestión delicada de la naturaleza del apostolado (106); aun de « la nature de l'apostolat proprement dite » como quiere Cullmann. Bástenos indicar el escaso fruto que por este camino puede obtener legítimamente; y, por otra parte, el esfuerzo enorme que representa oponerse a un concepto común cual es el de la su-

(104) O. CULLMANN, *S. Pierre*, página 197-198.

(105) *Ib.*, pág. 194.

(106) *Ib.*, pág. 194. De hecho Cullmann

la aborda a renglón seguido: « Il faut ici aborder la question de la nature de l'apostolat dans le Nouveau Testament ».

cesión sobre cuyo uso quisiera proponer Cullmann esas rectificaciones a que hemos aludido.

b) De todas formas no zanjamos ahí la discusión por esos motivos. Es que no se nos oculta que ese empeño de Cullmann viene impuesto por un principio más profundo: es su tesis del « enracinement de la réalité permanente dans l'événement unique » la que domina su pensamiento: merece la pena dedicarle nuestra atención:

En el caso de Pedro (el principio es extensivo a los Doce en la forma análoga que hemos dicho) la sucesión se introduce tradicionalmente en el texto de Mt. para responder a la necesidad que impone la profecía de Cristo de prolongar la perspectiva. Cullman denuncia como ilegítimo este método: « Si l'on s'en tient à l'exégèse, on n'a aucun droit de penser que Jésus s'adresse aussi à des successeurs de Pierre quand il parle à celui-ci » (107). La regla tiene carácter general, no sólo restringido a este texto: « Partout ailleurs, assure, quand Jésus parle des fonctions que les disciples auront à exercer, il ne songe visiblement qu'aux disciples eux-mêmes et non à des successeurs de ceux-ci » (108). Volviendo al caso concreto de Pedro: la promesa de ser roca de la iglesia va dirigida a Pedro y sólo a Pedro. Aun después de su muerte seguirá siéndolo él y no sus sucesores: « la mission unique dans l'histoire du salut, escribe nuestro Autor, qui remplit le Pierre historique, celle de roc, reste efficace après la mort de son titulaire; même lors de cette continuation illimitée de l'édification le fondement est et demeure le Pierre historique et non des successeurs du défunt » (109).

Supongamos por un momento con Cullmann que la exégesis no ofrece ningún elemento positivo en favor de la sucesión: queda por explicar la proyección futura de esta actuación de Pedro aun más allá de los límites estrechos de su vida mortal.

Los católicos anotan que en fuerza del texto « il ne faut pas non plus exclure l'idée de succession » (110); idea que sugiere el « estilo » bíblico tan evidente en el caso de los patriarcas, de los sacerdotes, de los reyes: Dios proyecta en una persona concreta, a la que dirige su palabra profética, promesas que rebasan en mucho su duración temporal (111). Es que en

(107) *Ib.*, pág. 189.

(108) *Ib.*, pág. 189.

(109) *Ib.*, pág. 189.

(110) L. CERFAUX, *S. Pierre et sa succession*, pág., 194.

(111) *Ib.*, pág. 193-194 : « Ce Pierre à qui Jésus s'adresse serait peut-être moins le personnage individuel que l'instrument requis par l'institution même du Royaume terrestre. Lorsque le prophète Nathan fait à David la grande promesse messianique, c'est bien à David en personne que Dieu parle: " Je t'ai pris au pâturage derrière les

brebis pour être prince sur mon peuple, sur Israël ". Et cependant les yeux sont tournés vers l'avenir: « De plus, Jahvé t'annonce qu'il te fera une maison », l'avenir prochain: " Je susciterai après toi ta postérité ", et l'avenir lointain: " Ta maison et ta royauté seront pour toujours assurées en ma présence; ton trône sera affermi pour toujours » (*II Sam.*, VII, 4-18). Dieu a en vue l'institution de la royauté, qui dépasse David; et cependant c'est David, l'instrument choisi, qui recueille la promesse ».

fórmula bíblica, arcaica, la unidad humana — sujeto de premio o de castigo de Jahveh — más bien que el individuo, es la serie del individuo con toda su descendencia considerada como incluida en él. « Dieu a en vue l'institution de la royauté — por ejemplo — qui dépasse David; et cependant c'est David, l'instrument choisi, qui recueille la promesse » (112). La analogía con el caso de Pedro no es puramente arbitraria. Tanto más que la interpretación en este sentido camina al encuentro de una historia bien comprobada (113).

Cullmann ha excluido por principio la senda de la sucesión: para explicar la actuación futura indefinida de Pedro recurre al « acontecimiento histórico único considerado como saludable » (114) ¿Con qué derecho? Lo ignoramos: tal vez porque se trata de una aplicación concreta, la más « classique » de un principio grato a Cullmann acaso su « thèse principale » como la ha calificado M P. Bonnard (115).

Un apriorismo no justifica suficientemente su elección: tanto más que le obliga a introducir un elemento que lo coloca de espaldas a la tendencia histórica dominante a la hora de la redacción del texto: « Ce qui caractérise la pensée de Jésus, comme toute la pensée biblique, c'est que, *contrairement à l'hellénisme*, elles acceptent l'enracinement de la réalité permanente dans l'événement unique » (116). Nos hemos permitido subrayar esa oposición al helenismo que exigiría una prueba documental de tipo histórico más sólida de lo que hasta el presente poseemos. No es la historia en estas cuestiones el terreno predilecto de Cullmann. No es difícil sospechar que se halla incómodo, como en deuda con ella.

Pero analizando más de propósito el principio en sí mismo cabe preguntarnos: ¿no hay una transmutación de personajes? Tememos muy fundadamente que lo exclusivo de Cristo se haya proyectado en Pedro en virtud de esta fórmula de Cullmann. No es legítimo concluir que Pedro no ha podido tener sucesores, por la sencilla razón de que Cristo no los tiene.

La imposibilidad de los sucesores de Cristo (hablando en sentido estricto) no radica en su obra de *fundador* de la iglesia. (Pensamos en los fundadores de órdenes religiosas que han tenido siempre sucesores, herederos de su misión y de su dirección y autoridad). El motivo es que Cristo no ha abandonado su obra: ha retirado su presencia visible, pero *continúa* presidiendo su rebaño. No hay posibilidad de *suceder* a Cristo: los papas no son sino sus *vicarios* visibles. Es su actividad de Cabeza del Cuerpo Místico la que impide una substitución que representaría la parálisis y la

(112) *Ib.*, pág. 194.

(113) Deberíamos entrar en el argumento de Tradición. Nos remitimos a la nota de M. CERFAUX, *ib.*, pág. 199, sobre Hermas y 200 acerca de la *I Clem.*

(114) O. CULLMANN, *S. Pierre*, pág. 194.

(115) En la « Revue de Théol. et de Philos », 1953, pág. 31 sqs.

(116) O. CULLMANN, *S. Pierre*, pág. 194.

muerte inmediata de un ser vivificado por Cristo. La tesis del « Evenement unique » con prolongación unívoca, siempre idéntica a sí misma e insustituible, puede tener aquí una interpretación exacta.

Cullmann ha establecido el enlace con los apóstoles: « Tout événement apostolique... faut considérer comme *événement fondateur* faisant partie de l'Événement unique — de l'incarnation du Christ, pourrait-on — presque dire » (117). Es aquí donde Cullmann rebasa ilegítimamente la analogía: Pedro no puede tener sucesor. ¿Por qué? Cristo no lo tiene y Pedro se halla enlazado íntimamente a su obra. Precisemos exactamente: Pedro se halla enlazado, participa de modo instrumental en la *fundación* de la iglesia por Cristo; pero Cristo *en cuanto fundador* de la Iglesia no excluye sucesores. Si repugnan es *en virtud de su función capital* en el Cuerpo Místico.

Dos caminos quedan a Cullmann: o admitir, (aun aceptado su principio en lo que tiene de esencial), la posibilidad de sucesores de Pedro, o establecer la tesis de una actividad apostólica — bien que invisible, — activa como la de Cristo paralela a la suya a lo largo de los siglos, en la función vivificadora del Cuerpo Místico. Sospechamos que su mismo principio aplicado con rigor lleva mucho más lejos de lo que Cullmann quisiera. En efecto, frente a esa perspectiva enorme que acabamos de desvelar, es bien modesta su pretensión: « Cette donnée unique qui signifie la survie des apôtres dans le temps de l'Eglise, ce sont les écrits apostoliques » (118).

Ante el absurdo de las consecuencias justo es volver sobre los principios. El de Cullmann es muy peligroso. Sobre todo, aunque disguste al autor, (no podemos en cuestiones de hecho ponernos de espaldas a la historia), « nous croyons — con Mr. Cerfaux — qu'il existait, dans l'Eglise primitive, un courant théologique bien différent de celui de "l'événement unique" de M. Cullmann. Les apôtres, Pierre en tête, sont envoyés par le Christ pour établir ce qui sera permanent. Les élus, les futurs croyants, auront des évêques et des "diacres", et grâce à eux, ils continueront à vivre du baptême, de la Parole du Christ et du message apostolique. La hiérarchie, en ce sens-là, ne continue-t-elle pas l'œuvre commencée par les apôtres? » (119).

\* \* \*

Hemos seguido « la curva de negaciones » que el protestantismo hace de la tesis católica de la sucesión. No podíamos esperar otra cosa. Cuestión de principios.

(117) *Ib.*, pág. 190.

(118) *Ib.*, pág. 195.

(119) L. CERFAUX, *S. Pierre et sa succession*, pág. 201.

*El ciclo es completo:* todos los elementos esenciales del concepto base, han servido sucesivamente para sostener la negación.

*El ciclo es completo:* abarca en su sencillez la historia que corre desde Lutero a Cullmann. ¡Cuánto camino recorrido! De la exégesis de *Mt.* que excluía a Pedro de la actividad fundacional de la Iglesia, a esta otra que prolonga su figura personal más allá de la tumba, en forma semejante al mismo Cristo.

Cuánta verdad es que los extremos se tocan. Más si las opiniones deben clasificarse en ciclos cerrados: concluído uno, no hay más remedio que retroceder o comenzar « da capo ». Lutero eliminaba la figura humana de Pedro como incompatible con su esquema de Iglesia espiritual. Cullmann en su afán de prolongar, sin sucesión, la persona de Pedro, ¿no la idealiza?, ¿no proyecta sobre ella atributos que la tradición ha reservado a Cristo? A fuerza de aproximarlos a El, ¿no hay peligro de que Pedro se identifique con Cristo y desaparezca de nuevo del horizonte de la iglesia?

• • •

El P. Braun, a cuya inspiración debemos lo mejor de estas páginas concluía su encuesta — que nosotros no hemos hecho sino prolongar unos años — con estas palabras aplicables a las « novísimas opiniones » lo mismo que a su « novus consensus »:

« La position adoptée par le *nouveau consensus* à l'égard de la succession apostolique est en somme une déclaration de fidélité à l'esprit de la Réforme. La ligne extrême devant laquelle il s'arrête est fixée, non plus par une théorie générale de critique évangélique ni par une série de points défendus à grand renfort d'exégèse, mais simplement, comme chaque chose est à elle-même la mesure qu'elle ne peut dépasser sans se détruire, parce que le protestantisme est en lui même une religion de l'expérience et que toute idée d'autorité lui répugne invinciblement » (120).

Hay una lección que quisiéramos conservar de esta página de historia: Si bien todas las tesis protestantes concluyen en definitiva con un « no » rotundo, sin embargo es un gozo constatar el progreso creciente en la dirección del catolicismo a la hora de enunciar las premisas: cada vez son más semejantes a las nuestras. Mérito indiscutible de un examen más atento de los documentos literarios. Abrigamos la esperanza de que un estudio profundo de la historia ambiente, acabará por mudar la prevención en contra de la sucesión en presunción a su favor: « Le principe de la "dia-

(120) F. M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*. pág. 208-209.

doché", si universel, ne devait-il pas en effet, par la force des choses, s'imposer au christianisme? » (121).

Aprobará Cullmann que dediquemos mayor atención a este problema cuyo descuido ha reprochado a los católicos (122). Sentimos disgustarle si continuamos vinculados a la historia — no ya por rutina, sino reflexivamente, — convencidos de que ella nos reserva mucha luz en un argumento cuya sencillez dogmática contrasta con su enorme complejidad histórica.

Torino, 1953.

ANTONIO M. JAVIERRE, S.D.B.

(121) L. CERFAUX, *S. Pierre et sa succession*, pág. 197.

(122) O. CULLMANN, *S. Pierre*, pág. 153: « Pour les *commentaires* catholiques (se refiere a la exégesis de Mt. 16, 17-19) la présence de l'idée de succession est le plus souvent si peu douteuse qu'on la sous-

entend plutôt qu'on ne la démontre. Or il faudrait la prouver, car elle n'est nullement évidente... Sur ce point, les exégètes catholiques nous doivent vraiment des explications plus complètes que celles que renferment d'habitude leurs commentaires ».

## LA PREPARAZIONE SCIENTIFICA DEGLI ORIENTATORI

Evidentemente i criteri per la formazione dell'orientatore sono legati alla concezione che si ha dell'orientamento e della sua importanza per il bene dell'individuo e della società.

Tale formazione dipende pure dagli scopi pratici o teorici più o meno ampi che si vogliono raggiungere.

Conseguentemente si può subito intuire perchè invece di parlare di formazione dell'orientatore, si debba parlare di formazione di orientatori.

Avendo già esposto in altro scritto (1) il nostro pensiero sulla natura dell'orientamento e sul come dovrebbe organizzarsi un complesso di esami che tenda ad una realizzazione veramente utile ed efficace di esso, ci limiteremo a tracciare un breve profilo della personalità dell'orientatore e dei mezzi necessari per la sua formazione.

### I - LA PERSONA DELL'ORIENTATORE

Il compito fondamentale dell'orientatore è universalmente riconosciuto: egli deve, cioè, dare un consiglio che guidi l'interessato a svolgere quell'attività che converrà maggiormente alle sue condizioni individuali, familiari e sociali, in modo che in un clima di soddisfazione raggiunga il duplice intento del maggior rendimento e dell'armonia dell'animo risolvendo, ad un tempo, il problema della sua sistemazione economico-sociale.

(1) MARIO VIGLIETTI, *L'impostazione di un Centro di Orientamento Professionale*, « Salesianum », XIV, n. 4, pp. 515-543.

È noto infatti che alla base di tanti malesseri psichici sta proprio quel disquilibrio che vien dalla mancata sintonia tra vocazione e lavoro, tra inclinazione e adattamento imposto dalla vita a determinati quadri di lavoro che, se non sono sempre in opposizione alle attitudini, certo molto di frequente son contrari all'inclinazione naturale dell'individuo.

Si tratta quindi di un compito sommamente delicato in cui è in gioco non solo il benessere di uno, ma addirittura della società, poichè è dall'armonia dei singoli che sorge l'armonia di tutti.

#### L'ECO DI UN'INCHIESTA

Per farci più concretamente un'idea dei requisiti di scienza e di doti d'animo che dovrebbero sempre accompagnare la persona dell'orientatore, perchè degnamente possa adempiere la sua nobile missione al servizio di tutti, ci rifacciamo brevemente ai risultati di un'inchiesta della Dott.ssa Franciska Baumgarten-Tramer (2) sull'eco che trova l'azione degli adulti sui giovani al momento di consigliarli sulla scelta della loro professione.

Dallo spoglio delle risposte degli alunni alla domanda se avessero consultato l'orientatore prima di scegliere una professione, ne risultò che, tra i pochi che espressero il loro pensiero (35%), più della metà (55%) diedero una risposta negativa adducendo come motivo che essi già sapevano cosa fare, poichè fin dalla loro infanzia s'erano orientati sulla via da seguire; e ciò con tal risolutezza da affermare che non l'avrebbero abbandonata anche se il parere dell'orientatore fosse stato contrario.

Risposte di tal genere fan vedere quanto grande debbano essere l'occulatezza e la delicatezza dell'orientatore per sapere guidare i giovani ad una attenta ed equilibrata riflessione sulle proprie inclinazioni.

È da ammettersi che molti giovani, spontaneamente o in seguito all'influenza di varie circostanze, mostrano forti inclinazioni che essi pretendono di seguire ad ogni costo; e perciò stesso, anche se chiedono un consiglio all'orientatore non si deve credere che essi tendano a mettere in discussione la loro decisione, ma piuttosto che essi s'ingegnano ad avere in tal modo qualche indicazione su eventuali posti di lavoro.

Ma questo non toglie l'obbligo all'orientatore *d'interessarsi di far cambiare mentalità* verso una più giusta valutazione di se stessi e di mostrare che orientamento e collocamento non sono da mettersi su uno stesso piano.

(2) FRANCISKA BAUMGARTEN-TRAMER, *Les exigences du métier de l'orienteur professionnel d'après les résultats d'une enquête sur l'orientation professionnelle dans le Canton de Berne et d'expériences personnelles* in Atti del 1° Congresso Nazionale di Orien-

tamento Professionale, Torino, 1948, Divisione Statistica e Lavoro.

L'inchiesta fu condotta su 4245 protocolli di alunni delle Scuole professionali di Berna di cui 3314 (78%) ragazzi e 931 (22%) ragazze.

Altro è un giudizio sulle proprie disponibilità, altro una raccomandazione per entrare in un posto di lavoro che le sfrutti.

Che ciò sia necessario, lo dimostra anche il fatto che una buona parte delle risposte all'inchiesta della Baumgarten, e precisamente il 46% di quelli che si dissero soddisfatti del giudizio d'orientamento (53,4%), rivela la confusione effettiva tra orientamento e collocamento; infatti l'espressione di soddisfazione che si manifesta in esse è sempre in relazione all'aver trovato o no un buon posto di lavoro.

Sarà perciò compito dell'orientatore di chiarire le idee cercando:

1 - *di far comprendere* come certe inclinazioni possono essere false e come siano possibili scontenti ed insuccessi là specialmente dove all'inclinazione mancasse la corrispondenza delle attitudini (e viceversa), pur senza negare una certa possibilità di compensazione in un buon numero di casi;

2 - *di far opera d'istruzione e persuasione* presso i parenti e gli insegnanti sulla vera natura dell'orientamento mostrando la necessità d'un controllo più accurato di tutte le inclinazioni individuali, non foss'altro che per avere una garanzia in più sull'opportunità o non di seguirle.

Ad ottenere quest'intento goveranno immensamente colloqui organizzati in incontri serali con parenti o maestri, proiezioni di films, documentazioni di casi concreti, conferenze, divulgazione di fogli stampati, inchieste, scambi d'idee.

3 - *di cooperare con gli insegnanti* delle scuole nell'educare i giovani alla disciplina delle proprie tendenze ed inclinazioni, facilitando l'avvicinamento degli alunni al mondo reale del lavoro o attraverso relazioni documentate di professionisti che presentano le difficoltà e i vantaggi della loro professione, o attraverso proiezioni cinematografiche, o attraverso visite dirette ad officine e cantieri di lavoro.

In tal maniera sarà facilitata al massimo la presa di coscienza oltre che della nobiltà di tutte le professioni, in quanto tutte concorrono al bene comune, anche delle personali possibilità; molto più agevole riuscirà pure l'opera dell'orientatore al momento di dare il suo consiglio.

Da quanto si è detto si comprende come non debba mancare in un buon orientatore *un sentito entusiasmo* della sua missione ed un non meno sviluppato *spirito d'iniziativa e di organizzazione*.

Se passiamo poi ai motivi per cui molti giovani si schierano contro ogni forma di orientamento, troviamo:

1) il timore d'essere condotti a cambiare la propria decisione;

2) un senso di disistima dell'orientatore:

a) o perchè è giudicato impreparato ad indirizzare a mestieri che egli concretamente non ha mai esercitato;

b) o perchè lo si reputa incapace ad occupare il posto che tiene a causa del poco tatto nel trattare e nell'esprimere il suo consiglio; o perchè lo si sospetta di parzialità verso i più abbienti o i più eleganti; o perchè fece con leggerezza gli esami di controllo attitudinale; o perchè si è lasciato ingan-

nare; o perchè non ha fatto troppo attenzione alla suscettibilità dei soggetti nel fare i suoi apprezzamenti; o perchè prese un atteggiamento troppo impersonale; o perchè pregiudizi di persone influenti o di altri aventi comunque un ascendente su di essi (ad es. insegnanti), misero in una luce falsa l'efficacia e l'opera dell'orientamento; o perchè, infine, il giudizio ottenuto fu espresso in termini troppo vaghi e praticamente inutili.

Anche solo prendendo lo spunto da questo quadro prevalentemente negativo delle risposte dei giovani, possiamo farci un profilo abbastanza chiaro di quale dovrebbe essere la figura ideale di un orientatore che fosse veramente compenetrato della grandezza e responsabilità della sua missione.

Evidentemente non diciamo che tutte le osservazioni dei giovani siano giustificate, tuttavia riconosciamo che mostrano deficienze reali da tenere nel debito conto per un più proficuo lavoro.

Si desidererebbe pertanto dai giovani che la persona dell'orientatore fosse *tale da ispirare fiducia e confidenza, che sapesse essere calma, gentile e delicata, e, soprattutto, sintonizzarsi coi vari tipi che la consultano, in modo da non destarne mai inutilmente la suscettibilità, e sapesse condurli a un giudizio oggettivo delle proprie possibilità traendolo dalle loro stesse constatazioni, tanto da far rimanere con la persuasione d'essere giunti personalmente alla decisione formulata dall'orientatore.*

Non si può disgiungere, inoltre, dalla persona dell'orientatore *un'assoluta rettitudine morale, una inclinazione profonda alla dedizione di sé, un'alta coscienza della propria responsabilità.*

Tutto ciò non si può realizzare, tuttavia, senza *una particolare vocazione.* L'orientatore puramente di mestiere, a cui manchi questo anelito interiore, non potrà mai essere altro che un tecnico. È noto, però, che è insufficiente la tecnica a guidare degli spiriti.

Se si considera, poi, l'immensa varietà di professioni e di mestieri che man mano van modificandosi e sviluppandosi, non si può far a meno di concludere alla necessità per l'orientatore di una *aggiornata e profonda conoscenza*, almeno circa i principali rami professionali, anche *delle esigenze dei vari mestieri* tanto dal punto di vista tecnico quanto da quello economico, sociale e psicoattitudinale.

Gli sarà perciò indispensabile una formazione non solo nel campo delle tecniche psicometriche e delle organizzazioni sindacali ed industriali ma pure una formazione che gli permetta d'informare il proprio tecnicismo d'uno *spirito clinico* che sappia cogliere con la dovuta comprensione l'immancabile plasticità delle energie umane nelle varie circostanze.

*Guai a concepire l'orientamento come un ingranaggio a ruote combacianti perfettamente:* da una parte le esigenze del mestiere e dall'altra le capacità dell'uomo! L'orientamento è fusione, è integrazione, è adattabilità, è equilibrio di forze, è armonia; non è schema, numero, automatismo, tecnicismo.

## IL CREDO DELL'ORIENTATORE

Significative son le parole che il Presidente del XXV Congresso della « National Vocational Guidance Association » (Marzo 1947) C. Gilbert Wrenn rivolgeva ai consiglieri d'orientamento onde renderli sempre più consapevoli delle difficoltà del loro compito e, conseguentemente, dell'importanza d'una seria preparazione scientifica. Così egli compendia, sotto forma di credo, alcune delle cautele e limitazioni suggerite:

Riconosco che l'essere umano è troppo complesso perchè io possa capirlo compiutamente; farò del mio meglio per intenderlo ed a tal fine mi varrò dei migliori metodi che io conosca.

Cercherò di migliorare continuamente la mia esperienza, pur avendo la ferma convinzione ch'io non potrò mai riuscire in tale intento.

Studierò sempre non l'individuo isolato, ma anche la sua sfera sociale.

Rispetterò l'integrità personale individuale di coloro che esamino, accordando loro gli stessi diritti di autodeterminazione che io desidero per me stesso.

Io osserverò il segreto professionale (3).

## IL LATO EDUCATIVO E TERAPEUTICO DELL'ORIENTAMENTO

Il problema della delicatezza e perspicacia psicologica che deve possedere l'orientatore, si fa ancora più vivo se si pensa che l'orientamento non è un'opera di poche ore, fatte di colloqui e di controlli medico-psicologici con qualche serie di tests, ma è anche un'opera di assistenza che si continua nel tempo e che non di rado deve prendere le forme di *terapia* e di *educazione*.

Nè si creda che ciò valga solo per l'orientamento dei giovani; no, si tratta di un principio generale che vale universalmente, perchè universale è il bisogno d'essere aiutati e guidati in certi momenti difficili della vita.

Ed è proprio in questi momenti che la persona dell'orientatore deve dar prova di tutta la sua abilità, non solo per cogliere le risonanze (di prestigio, di soggezione, di antipatia, ecc...) che, particolarmente presso gli adulti, può presentare la sua persona, ma per scoprire il senso vero delle inclinazioni che emergono nel soggetto in un regime di conflitto e di insoddisfazione.

È frequente, infatti, e per lo più in giovani studenti, constatare la presenza di doti che permetterebbero la riuscita brillante in più professioni qualora li vivificasse lo slancio d'una vera inclinazione; in questi casi fer-

(3) Prof. FRANCESCO PADALINO, *La preparazione dell'Orientatore*, pag. 240. Atti del 1° Congresso Naz. di O. P., 1948, Torino.

marsi solo alle abilità senza tener conto di tale mancanza sarebbe sicuramente aprire la via a conflitti morali e sociali di non piccola importanza.

Evidenti prove di tali disorientamenti e conflitti sono tutti quei cambiamenti di professione, a prima vista impensati ed inimmaginabili, che portano addirittura ad un rovesciamento di abitudini e di condizioni di vita. Tali, ad esempio, sono i casi dello *studente in filologia* che diventa *maestro di sci* e che afferma: « l'orientatore non mi avrebbe mai consigliato di cambiare la mia carriera universitaria con una di natura inferiore, eppure mi trovo benissimo! »; il caso della *giovane* che sconsigliata ripetutamente dal medico e dall'orientatore, a causa della debolezza d'udito, d'intraprendere la carriera della *medicina*, si diede alla *chimica* che poi, però, lasciò per diventare *insegnante* dicendo: « la chimica mi obbligava a trattare una materia morta, mentre io mi sentivo attratta dalla vita, a lavorare con esseri viventi... per questo mi sono data alla scuola »; ecc. (4).

Una più attenta considerazione delle inclinazioni individuali ed una interpretazione meno tecnica dell'uomo, forse avrebbero evitato tali conflitti e, conseguentemente, anche tanto discredito verso l'orientamento. Non si è in un campo in cui bastino norme precise da applicare; qui bisogna saper andare, quando è necessario, anche contro ciò che esigerebbero il buon senso e la logica e soppesare bene le ragioni in pro e in contro prima di decidere se una forte inclinazione non è tale da compensare sufficientemente anche l'assenza d'attitudini richieste per l'esercizio d'una professione.

La necessità di tale spirito clinico si fa ancor più evidente ove occorra anche aggiungere un'azione terapeutica per il successo dell'orientamento.

L'orientatore, fa notare opportunamente la Baumgarten (5), « deve badare non solo al possibile rendimento di coloro che aspirano ad una occupazione (si può produrre molto e con questo essere insoddisfatti), ma anche ai fattori spirituali: il piacere, la contentezza, e la soddisfazione che sentiamo nel lavoro, sentimenti che rendono gradevole la professione e quindi anche la vita. Conoscendo le cause che rendono impossibile tale gioia, l'orientatore professionale deve saper prevedere le forze morali negative, e nel caso che si siano già manifestate, deve saperle eliminare. In entrambi i casi il suo successo è successo di metodi psicologici ».

Gli esempi che ora riferiremo possono illustrare, meglio delle parole, il grande servizio che può essere compiuto mediante una sapiente opera di igiene psicologica e di dedizione da parte dell'orientatore, e, nello stesso tempo, mettere l'accento sulle doti (ed è questo ciò che c'interessa maggiormente ora) che egli dovrebbe possedere.

(4) Esempi citati dalla BAUMGARTEN-TRAMER, *Op. cit.*

(5) F. BAUMGARTEN, *Orientamento Profes-*

*sionale e igiene psicologica* in « *Tecnica e Organizzazione* », n. 18, nov. 1951, p. 21.

### *Il caso di Th. piccolo ladro*

Th. fu esaminato il 29 novembre del 1948. La sua età è di 14 anni e 11 mesi; debole, ritardato scolastico, Th. è collocato dalla madre (vedova e operaia in reparto metallurgico) in un garage. Cedendo agli inviti dei suoi compagni, ruba della benzina. La madre tenta il suicidio; il servizio sociale di Broussais in cui ella è ospitata, fa domanda al Centro d'Orientamento di esaminare il piccolo Th.

Magro, striminzito, ancor tutto sconvolto per l'emozione, fa proprio pena. Incoraggiato, nelle prove di motricità si rivela di buone qualità raggiungendo bene la media dei giovani della sua età. La sua conoscenza dei vari pezzi di ricambio delle automobili e dei termini rispettivi è ammirevole; egli si sente portato alla meccanica, nè in seguito desisterà da questo suo proposito.

In accordo col medico del centro d'O. P., soprattutto per svagarlo e toglierlo dall'ambiente, si decide di mandarlo in un soggiorno di campagna e centro di osservazione, anche perchè il suo ritardo di sviluppo fisiopsichico esige tale misura. La mamma d'altronde, pur di non saperlo per le strade, accondiscende volentieri a tal decisione.

Dal 15 dicembre del 1948 al 15 aprile del 1950 passa successivamente in due centri semi-sanitari e semi-professionali: ormai s'è già sviluppato alquanto ed ha già fatto un po' di tutto; tuttavia l'insufficienza mentale non gli permette di raggiungere un diploma di meccanico. Ciononostante non lo si scoraggia, ma gli si fan vedere altre vie in cui, sempre nel ramo meccanico, egli potrà dar sfogo con probabilità di successo alla sua tendenza. Viene pertanto collocato, qual giovane operaio specializzato, presso un costruttore di microscopi. Lavora ad un piccolo tornio. In poco tempo riesce a portare alla mamma da 4 a 5000 franchi (8-10.000 lire) ogni quindici giorni. Il Centro lo segue da lontano prendendo di tempo in tempo informazioni sul suo conto ed intervenendo quando è necessario. Alla fine del mese di gennaio guadagnava già 15.000 franchi mensili (a 17 anni, con un Q. I. di 64!): erano passati tre anni, e la serenità era tornata nella famiglia.

La riabilitazione di questo giovane è da ascrivere all'orientatore ed alle provvidenze sociali e professionali che egli ha interessato.

### *Il caso di Andrea*

Andrea (18 anni e 8 mesi) fu esaminato il 31 dicembre del 1947. È figlio d'un capo artigiano deportato a causa della guerra. Dopo la scuola primaria, seguì il mestiere del padre, poi libero di sé, dai 15 ai 17 anni tentò vari lavori di meccanica di precisione e di disegno industriale e cambiò diversi padroni.

Al ritorno dalla prigionia il padre riprende in mano una famiglia di

8 figli, di cui il più anziano, Andrea, prematuramente sviluppato, testardo, in contrasto con l'ambiente, mitomane, manesco e in più senza mestiere, dà seri motivi di preoccupazione al padre.

Sentendo riluttanza ad ogni lavoro intellettuale e manuale, il nostro giovanotto vuol diventare camionista, guadagnare molto denaro e sposarsi al più presto. È già fidanzato.

Dopo lo studio dei vari dati medici e psicologici, l'orientatore si fa la convinzione che Andrea potrà qualificarsi buttandosi in un lavoro immediatamente lucrativo che gli lasci una grande libertà d'azione e non esiga gran che di conoscenze.

Su consiglio dell'orientatore accetta un posto da guardia daziaria. Rapidamente fa carriera; nel novembre del 1948 guadagna circa 20.000 franchi al mese ed è soddisfattissimo del suo lavoro.

Il padre nel dicembre di quell'anno scriveva al Centro: « Sono molto soddisfatto di quanto avete fatto per mio figlio. Per vostro merito ha trovato la sua strada e va avanti regolarmente. Nello stesso tempo debbo dire che il suo modo di fare, la sua vita si sono migliorati, la sua condotta è divenuta corretta. Era in un ben cattivo stato quando l'abbiamo portato al vostro ufficio!... ».

L'inadattamento sociale di Andrea è stato causato da una precoce maturazione della sua personalità. Non potendosi tornare indietro, era necessario permettere una scarica motrice ed affettiva nell'azione e dargli il sentimento d'autonomia pecuniaria e sociale con un guadagno immediato.

L'ipotesi si dimostrò vera; Andrea, infatti, « trovò la sua strada » e normalizzò la sua condotta (6).

#### - *Orientamento a beneficio di pochi o di molti?*

Evidentemente di fronte a tali esempi si è portati a supporre che l'azione dell'orientatore debba essere, quantitativamente, ristretta essendo quasi impossibile per molti, far un simile lavoro di controllo. Ciò, tuttavia, è vero solo in parte, nel caso cioè in cui è giocoforza servirsi di esami individuali; non così, invece, nel caso in cui sia possibile adottare metodi collettivi e appoggiarsi ad organizzazioni a largo raggio, di orientamento professionale. E in verità, metodi e tecniche moderne, pur senza sopprimere insostituibili controlli individuali, permettono già di estendere tale servizio alla collettività. Se c'è da lamentare una mancanza, questa sta nel limitato numero di orientatori e... di finanziatori che permettano l'erezione e la moltiplicazione dei centri nei vari paesi e città. In pratica se si vuol venire incontro ai bisogni della società almeno per concorrere a sanare una parte degli sbandamenti

(6) I casi riportati son tratti da A. NEPVEU, de l'Ist. Nat. d'Et. du Travail et d'O. P. », *L'O. P. comme Psychothérapie* in « Bull. n 2, 1951, pp. 53-54.

e malumori sociali, una forma collettiva d'orientamento s'impone come la sola accettabile. Molte e sempre più varie sono, infatti, anche le richieste; non è inutile ricordarne alcune:

— genitori, insegnanti, giovani più volte dimostrano la necessità di controlli approfonditi con domande di consigli che indiscutibilmente esigono d'orientamento: o per giovani o per adulti, o per minorati e così via. primarie;

— non meno frequenti son le richieste in casi d'inadattabilità scolastica, familiare o nell'ambiente di lavoro;

— giovani che per malattia han dovuto interrompere i loro studi, chiedono consiglio per una ripresa in essi.

— apprendisti d'ogni genere chiedono d'essere guidati;

— disoccupati, minorati fisici e psichici, licenziati per scarso rendimento, si presentano ancora ai centri per conoscere meglio il lavoro in cui si presume possano ancor utilmente prestare le loro energie, ecc...

Per dare a tutti soddisfazione occorrerebbe che l'orientamento avesse una cultura medica, psicologica, tecnica, sociologica, industriale e professionale di troppo vaste dimensioni perchè da solo potesse far fronte agli impegni della sua missione. Ne deriva una doppia conclusione:

1 - Non si può organizzare al giorno d'oggi un'efficace opera d'orientamento senza la collaborazione di molti.

2 - C'è necessità per l'orientatore di *specializzarsi* in uno speciale tipo d'orientamento: o per giovani o per adulti, o per minorati e così via.

In tutti i casi, il dover estendere a molti l'esame di orientamento impone una nuova caratteristica alla formazione dell'orientatore: quella della « *mens sperimentale collettiva* » che porta sulla massa la stessa cura che avrebbe per l'individuo; oltre tutto, ciò implica anche una discreta padronanza di *cognizioni statistiche* per le opportune interpretazioni dei risultati e la compilazione di profili e di tarature.

#### LA FIGURA IDEALE DELL'ORIENTATORE

Da quanto abbiamo detto si può avere un'idea abbastanza completa della complessità e ricchezza spirituale di questa nuova professione che ormai va diffondendosi anche nella nostra Italia. Doti di maturità, doti di equilibrio, di onestà e di dedizione, doti di scienza e di ricercatore, doti di carattere e di adattabilità, doti di prestigio e di affabilità vi fanno corona.

Non si può essere veri orientatori senza una vera vocazione, è la conclusione più logica che crediamo di dover trarre da tutto questo. In pratica, dunque, dovendo l'orientamento essere e individuale e collettivo analizzandosi l'individuo

— ora in funzione del gruppo in cui vive o dovrà vivere (*metodo*

*sperimentale-statistico*) per ripartire i soggetti la cui efficienza e adattabilità è media, dai soggetti che richiedono cure particolari;

— ora in funzione dei suoi propri problemi (*metodo clinico*), la formazione che si richiede nell'orientatore deve comprendere oltre una *preparazione generale* nelle discipline psicologiche, mediche, tecniche, una *specializzazione* in un settore ed una pratica effettiva d'orientamento sufficiente a creare in lui la « forma mentis » del clinico e dello sperimentatore, dello psicologo e del tecnico, in modo che nell'equilibrio dello « spirito di geometria e di finezza » gli sia più facile la sintonizzazione spirituale coi problemi di colui che si accinge ad orientare alla scelta di una professione.

Questa è la luce in cui noi vediamo profilarsi la figura dell'orientatore (7).

## II — LA FORMAZIONE DELL'ORIENTATORE

Non è facile dire tutto ciò che si richiede per la formazione dell'orientatore data la notevolissima disparità, sia per qualità che per grado, dei settori di applicazione dell'O. P.

Logicamente quindi non si può parlare di una formazione universale consistente nell'impartire a tutti gli stessi insegnamenti, poichè altre son le conoscenze specifiche di chi orienta, ad esempio, universitari o laureati a determinate carriere liberali, e altre quelle necessarie a chi orienta giovani o a chi orienta personale femminile a professioni commerciali o industriali.

La formazione dell'orientatore, è dunque preparazione alla specializzazione e l'esercizio pratico del servizio di orientamento, collaborazione di più orientatori che lavorano in mutuo accordo di complementarità (8).

Naturalmente qualsiasi specializzazione presuppone una cultura comune che dia consistenza e significato ai vari corsi che preparano alle differenti mansioni specializzate. E siccome è logico che ogni Scuola od Università che intenda garantire efficacemente l'azione di coloro che essa avrà formati curi particolarmente la completezza di questa formazione base (tanto più che da questa dipende la fisionomia della Scuola), ci sembra conveniente attardarci maggiormente su questo punto.

L'intento nostro è di presentare lo sforzo compiuto dal *Centro Salesiano Studi di Orientamento Professionale*, diretto dal sottoscritto, professore del

(7) P. SILBERER, *Monographie professionnelle du psychotechnicien spécialiste de l'examen des aptitudes* in A. CARRARD, *Psychologie de l'homme au travail*, Delachaux-Niestlé, 1952, pp. 125-138, offre pure una interessante monografia dello psicotecnico che presiede ad esami attitudinali; essa è utile soprattutto per impostare un esame

psicologico dei candidati a questa professione e per dare ad essi il necessario consiglio sull'opportunità o no di avviarsi in questa carriera.

(8) LEONE CIMATTI, *Problemi dell'O. P.* V. n. 8: La specializzazione degli orientatori, p. 150, in *Atti del 1° Congresso Naz. di O. P.*, Torino 1948.

P.A.S. (Pontificio Ateneo Salesiano) per preparare un complesso di corsi che mettesse in grado il futuro orientatore di affrontare con piena responsabilità il suo compito. L'esperienza di più di un decennio di vita, le realizzazioni italiane ed estere dei vari Centri di studio per la preparazione degli orientatori ed in particolare modo le impostazioni belghe, svizzere e francesi, sono state le basi su cui venne lentamente maturandosi l'organizzazione attuale (9).

#### I CORSI DI PREPARAZIONE PER ORIENTATORI ORGANIZZATI DAL C.S.S.O.P.

La preoccupazione fondamentale che sta un po' alla base di tutti i corsi, è quella di far nascere una *mentalità saggiamente critica*, che sappia mettere in discussione non solo gli altri, ma anche se stessa, e che ad un tempo sappia armonizzare alla rigorosità della tecnica sperimentale, un equilibrato senso umano nell'interpretazione dei risultati.

#### *Criteri d'ammissione*

Per essere ammessi al *Corso per Orientatori* si richiede un titolo che documenti almeno un livello culturale base di laureando e che si siano compiuti 21 anni di età.

Per ciò che riguarda *il tipo di studi fatti*, qualora si constati la presenza d'una reale inclinazione a questa professione ed un livello intellettuale sufficiente, si crede di essere abbastanza larghi (lettere, filosofia, medicina, diritto, economia, pedagogia, sociologia, teologia...) data la grande estensione delle possibilità di specializzazione in orientamento e la grande importanza che assume il fattore vocazione-spontaneità in chi vi si dedica.

Una prova del resto, che può confermare quest'idea, è quella che ci viene offerta dalla grande disparità degli indirizzi culturali seguiti da orientatori e psicotecnici d'indiscussa fama.

Il *Christiaens*, l'iniziatore in Belgio e nell'Europa, si può dire, dell'Orientamento Professionale, era un direttore di scuole, il *Claparède* un medico e professore di psicologia, il *Leon Walther* (uno dei più celebri psicotecnici dell'Istituto J. J. Rousseau di Ginevra) fu un laureato in lettere, poi sociologo, giurista, psicopedagogista, e fu persino operaio-orologiaio; da noi *Ugo Pizzoli* prima medico, poi filosofo, poi psicologo, *Agostino Gemelli*, medico,

(9) L'Istituto di Psicologia cura pure la formazione di psicologi scolastici e di psicologi clinici.

Dato lo stretto rapporto di complementarità tra psicologo scolastico e orientatore e l'affinità di molte loro mansioni, presente-

remo anche un programma di corsi per la specializzazione in psicologia scolastica più, che per far conoscere un'organizzazione di studi psicologici, per far meglio risaltare la caratteristica fisionomia dei corsi di preparazione dell'Orientatore.

psicologo; lo stesso dicasi di M. Ponzo, F. Banissoni, A. Marzi, Diez Gasca, ecc...

È più naturale, tuttavia, che gli orientatori provengano da carriere psicologiche ed anche pedagogiche e sociali; ed in verità questo è il caso della maggioranza e a cui si può dar atto di preferenza (10).

In pratica, nel periodo d'ammissione, il Centro si rende conto dell'opportunità della scelta dei candidati ai suoi corsi, con un esame sommario attraverso dei tests e un colloquio personale; ciò permette di dar loro opportuni consigli che li rendono più coscienti della loro decisione ad avviarsi nella carriera di orientatore. Non si fa però dipendere, come da altri Istituti, l'accettazione dall'esito di quest'esame (11).

Quale età d'inizio del corso di orientatore, può anche essere raccomandabile quella dei 18 anni data la maggior adattabilità mentale e freschezza d'energie in efficienza e un tempo maggiore per l'addestramento pratico in centri attivi di lavoro. La gestione autonoma, tuttavia, di un centro non ci pare consigliabile prima dei 25 anni.

(10) A conferma, anche se di molti anni addietro, riportiamo i dati di un'inchiesta compiuta dalla *Reichsverwaltung* nel 1922 in Germania per conoscere quali erano le professioni esercitate anteriormente dagli orientatori.

#### UOMINI

Carriere liberali	5,4%
Carriere psico-pedagogiche	24%
Carriere sociali	
(previdenza, assistenza)	54,8%
Carriere amministrative	7,2%
Carriere diverse	
(commerciali, sindacali, tecniche)	8,6%

#### DONNE

Carriere liberali	1%
Carriere psico-pedagogiche	14,7%
Carriere sociali	

(previdenza, assistenza) 72,2%  
Carriere diverse (commercio, sindacalismo) 7%

(11) L'Istituto Nazionale di Parigi di O. P. premette all'accettazione un periodo di prova nel quale i singoli candidati che han fatto domanda di frequentare i corsi per accedere al titolo di orientatore, vengono sottoposti ad esami accurati consistenti in tests d'intelligenza (verbali e non verbali), in tests di conoscenze (senza tuttavia fissarsi su un programma scolastico determinato) in una visita medica ed in colloqui ed esercizi pratici utili a scoprire le controindicazioni che interessano la professione di Orientatore. Solo nel caso che l'esame dia risultati favorevoli, il candidato viene accettato.

Il quadro seguente, che riporta l'esito della selezione del 1952, dà un'idea della serietà con cui si procede:

	Maestri		USUFRUENTI BORSA STUDIO				Totale		Totale generale	
	SI		NO							
	m.	f.	m.	f.	m.	f.	m.	f.	m.	f.
Presenti nel periodo di prova	44	64	20	42	16	52	80	158	238	
AMMESSI . . . 0/0	13	13	7	10	3	8	23	31	54	
	30	20	35	23	19	15	29	20	23	

## I CORSI.

È previsto per la preparazione dell'orientatore specializzato un periodo di tre anni dei quali uno quasi interamente dedicato a ricerche sperimentali e a servizi effettivi di orientamento.

### A) *Premesse teoriche*

#### *I - Orientamento professionale e psicologia scolastica*

Avendo il nostro Istituto un indirizzo prevalentemente pedagogico, le specializzazioni prese in considerazione sono quelle dello psicologo scolastico (uomo della scuola) e dell'orientatore professionale, anello tra la scuola e la vita del lavoro.

Trattandosi di campi molto vicini, conviene fare alcune precisazioni proprio per evitare ulteriori equivoci dove la confusione in materia di orientamento e psicologia scolastica è già abbastanza diffusa.

Ci rifacciamo ai principi elaborati dalla Commissione Tecnica del Centro Libero d'Orientamento Professionale (C.L.O.P.) di Bruxelles, la cui attività ha la garanzia ormai di più di un ventennio di esperienza (12).

1. - I compiti dell'orientatore professionale e dello psicologo scolastico sono distinti e complementari.

#### *L'orientatore professionale*

nel caso di una *scelta vocazionale* deve *pronosticare* già dall'inizio il probabile adattamento dell'interessato alla professione e agli studi che vi conducono;

nel caso di *indecisione*, aiutarlo a definire la scelta, precisando le condizioni necessarie alla riuscita scolastica (metodo di lavoro) e professionale (apprendistato);

eventualmente indicare un'altra via.

#### *Lo psicologo scolastico è*

*psicologo e terapeuta*; tocca a lui scoprire gli inadatti, aiutarli ad adattarsi nell'ambiente scolastico, studiare le cause personali, familiari, ecc., d'insuccesso, favorire l'adattamento intellettuale, caratterologico e sociale dello scolaro, supplire, per quanto è possibile, alla mancanza di quell'unità formativa che la molteplicità dei professori non permette di dare;

*pedagogo*: tocca a lui aiutare ad adattare i metodi d'insegnamento a un alunno o ad un gruppo di alunni.

(12) *Orientation Professionnelle et psychologie scolaire*, « Bull. C.L.O.P. », n. 3, 1952.

2. - Psicologo scolastico ed orientatore svolgono la loro missione in ambienti e momenti differenti, e precisamente:

*l'orientatore professionale*

all'entrare nei diversi rami di studi (al tempo della scelta della professione);

ai punti in cui dal campo comune si passa ai vari tipi di specializzazione;

all'uscita dalla scuola per entrare in apprendistato o al lavoro diretto;

*lo psicologo scolastico*

vive all'interno della scuola per promuovere l'adattamento dell'alunno alla scuola e della scuola all'alunno (*Psicologia scolastica*).

Evidentemente, se a volte vi sono interferenze tra le due mansioni dell'orientatore e dello psicologo della scuola, l'uno non potrà mai supplire l'altro, essendo ben diversa la visione di colui che sta sempre a contatto con alunni ed insegnanti da colui che solo a dati momenti li avvicina.

Ma se insostituibili, bisogna dire che *le due mansioni sono complementari* (13).

3. - Se distinti e complementari i compiti, distinto e complementare dovrà pur essere il criterio per la formazione dell'orientatore professionale e dello psicologo scolastico.

Vivendo, lo psicologo scolastico, nella scuola al servizio dell'alunno, dovrà ricevere una formazione evidentemente *orientata a condurre nel miglior modo possibile l'alunno al conseguimento dei suoi fini culturali*.

L'orientatore professionale, invece, dovrà ricevere una formazione che lo renda atto a *coniungere la scuola alla vita professionale*. Il perno dell'interesse, per lui, dovrà ruotare più che sulla scuola, sul mondo del lavoro, sui mestieri e le loro esigenze, e sulle strade che vi conducono.

Non crediamo inutile essersi attardati su tali precisazioni, perchè è dalla visione chiara e precisa dell'oggetto del proprio lavoro che dipende la scelta dei metodi appropriati per raggiungerlo e la conoscenza della funzionalità che ha il lavoro che si compie rispetto al lavoro degli altri. Tale conoscenza è indispensabile per avere le necessarie integrazioni.

## II - Psicologia clinica

Più volte abbiamo insistito che l'applicazione della psicologia ai problemi umani deve essere impregnata da uno *spirito clinico* consistente in un adeguamento vivo e completo alle situazioni particolari di ogni caso.

(13) Cfr. R. PASQUASY, *L'O. P. en Belgique*, « Bull. de l'I.N.O.P. », nn. 7-8-9-10, 1950.

A meglio intendere lo spirito che anima il nostro Centro, possono giovare ancora alcune parole d'intesa.

Parlando di psicologia clinica non intendiamo confonderla con la psichiatria e la patologia mentale che ha per oggetto i disordini e le malattie della personalità e della condotta: psicosi, nevrosi, demenze, perversioni, inadattamenti; e neppure confonderla con una delle varie forme di pedagogia differenziale (quasi si trattasse d'una scienza d'arte educativa), ma intendiamo parlare di essa come di quella scienza che « orienta il suo lavoro specialmente nello studio del soggetto anormale, analizzandone il comportamento e lo svolgersi della vita psicosomatica, e sullo studio delle anomalie stesse, esaminandone la fenomenologia e i loro diversi influssi sullo svolgersi della vita del soggetto » (14).

Trattandosi, tuttavia, d'una scienza a funzione pratica, in effetto è difficile disgiungerla dalla sua immediata applicazione alla cura e rieducazione dell'anormale.

Così da scienza diventa *arte educativa* tendente al riadattamento dell'individuo all'ambiente; anche se, in teoria, i due compiti si debbono ritenere distinti, la vita pratica deve unirli e fare dello psicologo clinico non solo uno studioso; ma anche un educatore. Per dirla col Musatti, non solo « psicologia clinica », ma anche « clinica psicologica (cioè psicoterapia) » (15).

In questo senso possiamo pertanto, col Lagache (16), caratterizzare la psicologia clinica come:

*psicologia terapeutica* in base ai bisogni cui risponde: tendere, cioè, a dare una soluzione ai problemi del riadattamento dell'individuo all'ambiente,

*negativamente* prevenendo o riducendo conflitti o condotte inadatte;

*positivamente* favorendo la realizzazione di tutte le possibilità individuali. Questo avvantaggerà, ad esempio, la scelta del mestiere più adeguato nel caso dell'orientamento, e nella scuola il collocamento di un inadatto in una classe di riadattamento;

*psicologia diagnostica* in base ai mezzi che adopera: tecniche storiche (raccolta di documenti, questionari, inchieste, ecc.); osservazione diretta, convivenza col soggetto; tests di personalità, d'intelligenza, d'attitudine; tecniche proiettive; tecniche morfopsicologiche, grafologiche, ecc.

Per principio non è mai accettata una diagnosi che non si fondi su un complesso di esami. Tale diagnosi si organizza e si sviluppa progressivamente in parallelo allo studio delle particolari condizioni del soggetto, che man mano si va facendo.

(14) G. LORENZINI, *Psicologia clinica ed educazione*, Arch. di Psic. Neu. e Psych., gennaio-marzo 1953, fasc. I-II, p. 274.

(15) C. L. MUSATTI, *Psicologia clinica e clinica psicologica*, Arch. di Psic. Neu. e

Psych., gennaio-marzo 1953, fasc. I-II, pagina 140.

(16) D. LAGACHE, *Sur la formation du psychologue Clinicien*; « Bull. de l'I.N.O.P. » n. 6, 1951.

*Psicologia educativa* in base alle modalità con cui viene realizzato il riadattamento nelle varie forme psicoterapiche (consiglio, persuasione, convinzione, suggestione, spontaneità).

Parlando di spirito clinico, dunque, noi intendiamo questo spirito **diagnostico**, terapeutico ed educativo che investe l'attività del clinico **psicologo** e ci ripromettiamo che esso venga ad animare l'attività di ogni orientatore ed educatore nello studio dell'adolescente (17).

#### B) *L'elenco dei corsi*

I corsi sono divisi in tre gruppi:

*Corsi generali* }  
*Corsi tecnici* } per tutti  
*Corsi speciali* per le specializzazioni.

##### a) *Corsi generali*

1. - Psicologia sperimentale generale (funzioni psicologiche, struttura, leggi);
2. - i condizionatori biologici della personalità (ereditarietà, fisiologia, endocrinologia, sistema nervoso);
3. - la psicologia del fanciullo e dell'adolescente (dai 6 ai 18 anni) (fasi di sviluppo, reazione all'ambiente);
4. - lineamenti di caratterologia e tipologia;
5. - lineamenti di psicologia clinica (con particolare riguardo ai casi difficili);
6. - lineamenti di psicologia sociale (psicologia di gruppo).

##### b) *Corsi tecnici*

1. - Statistica applicata alla psicologia;
2. - la metodologia dei Mental Tests (natura, principi, metodi, tecniche);
3. - principi di grafologia e morfopsicologia;
4. - esercitazioni pratiche di laboratorio:

a - *a scopo didattico*:

1° anno { informazioni tecniche per l'uso degli apparecchi  
          { esercizi controllati di tecnica sperimentale  
          { esami individuali e collettivi (intelligenza, attitudini, carattere)

b - *a scopo di ricerca*:

2° anno { studio scientifico sperimentale d'interesse psicologico, pedagogico,  
          { sociale.

(17) CALONGHI - GRASSO, *La psicologia clinica al servizio dei ragazzi « difficili »*, « Salesianum », XIV, n. 4, pp. 1-34.

c) *Corsi speciali*

*I - Orientatore professionale*

1. - Il lavoro umano e i suoi fattori:  
fisiologia e medicina del lavoro - prevenzione infortuni;  
psicologia del lavoro e del lavoratore (fattori psicologici, le relazioni umane nel lavoro);  
principi di economia politica.
2. - Principi e problemi dell'orientamento professionale:  
natura, metodi, risultati;  
organizzazione del servizio d'orientamento;  
il mercato del lavoro e il servizio di collocamento.
3. - L'analisi delle professioni:  
principi, metodi, tecniche;  
la classificazione delle professioni;  
monografie professionali.
4. - La selezione professionale:  
principi e metodi.

*II - Psicologo scolastico (18).*

1. - La psicologia della scuola (psicologia sociale):  
rapporto maestro-alunno, alunno-alunno, alunno-classe.
  2. - L'attività dello psicologo scolastico:
    - a) diagnostica e terapeutica (studio dell'alunno):

Corsi

{

1) studio psicologico del linguaggio del fanciullo

2) esame dell'intelligenza in rapporto al successo scolastico e del carattere

3) principi di selezione scolastica (le classi differenziali - gli inadattati scolastici - i superdotati);
    - b) a servizio della didattica d'insegnamento:

Corsi

{

1) tests scolastici

2) analisi psicologica dei metodi d'insegnamento;

c) a servizio dell'orientamento professionale dell'alunno:
- Corso: O. P. e la scuola.
3. - Igiene del lavoro mentale.
  4. - Igiene ed edilizia scolastica.

(18) Si richiede che il Candidato abbia frequentato o frequentato i Corsi di didattica generale e speciale dell'Istituto Superiore di Pedagogia (sono riconosciuti corsi equiva-

lenti in altre Università); ed abbia compiuto un tirocinio di almeno tre anni d'insegnamento.

C) *Il diploma di orientatore specializzato o di psicologo scolastico*

Alla fine dei due primi anni, all'alunno che ha frequentato il *curriculum* completo dei corsi inerenti alla sua specializzazione e ha subito con esito favorevole i relativi esami, vien concesso un *certificato di frequenza e completamento studi*.

Per il titolo di diploma, sarà necessario un *periodo d'addestramento pratico in centri riconosciuti per un periodo di almeno tre mesi* ed un *lavoro di ricerca* (tesi) su un argomento che riguardi la specializzazione scelta.

L'esposizione e la documentazione del lavoro compiuto nei tre mesi d'addestramento e la discussione della ricerca sperimentale sarà l'oggetto dell'*esame finale* di diploma.

CONCLUSIONE.

Siamo convinti di non sbagliare nel dire che « *il valore del giudizio di orientamento è in proporzione al valore della persona dell'orientatore* ».

Non è il complesso strumentale di un laboratorio o l'organizzazione, sia pur perfetta, del lavoro di raccolta dei dati, ciò che dà valore e significato all'esito degli esami; siamo tutti persuasi che è illusione credere di poter incasellare in numeri e schemi predefiniti i vari tipi di individui, quasi si trattasse di un'operazione automatica.

Solo l'uomo sarà in grado di raggiungere l'uomo.

Formarlo, varrà quindi immensamente di più che dargli semplicemente un apparato sperimentale perfetto e una preparazione sommaria di tecnica psicologica. Solo dallo spirito, infatti, può essere vivificata la materia.

Una tecnica, pertanto, senza la base d'una formazione seria, diventerà lo strumento più formidabile della squalificazione dell'orientatore e, attraverso lui, della psicologia.

La condizione essenziale, dunque, perchè anche nella nostra Italia si sviluppi l'Orientamento in una proporzione di estensione e di efficacia analoga a quella di altri paesi a noi vicini, sarà soltanto questa: formare scientificamente e completamente i futuri orientatori.

Sarà questa anche una delle pietre basilari per la realizzazione di una maggior armonia sociale.

## APPENDICE

### *La formazione degli Psicotecnici (1).*

#### *Suggerimenti*

A - Dal punto di vista della definizione della « Psicotecnica » sembra che la maggior parte dei membri prenda questa parola nel suo senso più largo, come, ad esempio, « la pratica della psicologia in contrapposizione all'insegnamento della psicologia ». Si ammette il bisogno crescere di mezzi di formazione in psicotecnica, sia dal punto di vista di coloro che si dichiarano disposti a ricevere questa formazione, sia dal punto di vista dell'importanza dei posti riservati agli psicotecnici, anche se la società non riconosce ancora dappertutto il valore del contributo che lo psicologo le può apportare.

D'altra parte, in una discussione su questa formazione, non bisognerebbe dimenticare che studi lunghi e costosi non potranno essere intrapresi se non a condizione che i benefici sociali e materiali che si ricavano dalla pratica siano tali da giustificare i sacrifici che lo studente deve fare.

Vi possono essere buone ragioni per credere che la proposta di prolungare il periodo di formazione o di imporre per la pratica un limite minimo d'età, sia una buona base per cercare di definire e migliorare lo stato dello psicotecnico professionale.

B - Anche se una discussione sulla formazione degli psicotecnici è soprattutto rivolta ad esaminare i bisogni di coloro che iniziano, non bisogna dimenticare di prendere in considerazione pure i casi di coloro che, più anziani e già familiarizzati con un lavoro professionale e amministrativo, desiderano studiare le tecniche psicologiche nell'intento di lavorare poi come psicologi qualificati nell'ambito di quello stesso lavoro.

Siccome una tale esperienza può essere di grande utilità per il lavoro di psicologo, è nell'interesse della professione aiutarli a qualificarsi professionalmente a condizione che non vengano ridotti gli *standards* attuali di qualificazione.

Si potrebbero determinare per costoro norme speciali istituendo magari

(1) Crediamo opportuno riferire il parere espresso dalla Commissione fondata al IX Congresso dell'Associazione Psicotecnica Internazionale (Berna 1949) sotto la presidenza del Dr. C. B. Frisby, a fine di studiare i problemi della formazione degli psicotecnici.

Accettarono a far parte della Commissione

i seguenti: Dr. P. H. Cook (Australia) - Pr. J. Elmgren (Svezia) - Pr. F. A. Geldard (U.S.A.) - M.me S. Pacaud (Francia) - Professor M. Ponzo (Italia) - Pr. A. Rey (Svizzera) - Dr. J. Van Dael (Olanda).

Il testo sottoscritto da questa Commissione rappresenta ed indica l'accordo ottenuto sui vari aspetti della questione.

corsi serali seguiti da esame e dal conferimento di relativo diploma (2).

C - A riguardo del piano di studi richiesto per la formazione, s'è raggiunto un accordo generale sui punti essenziali.

Si ritiene che la formazione debba conseguirsi in due tempi:

dapprima in una Università ove la psicologia può essere studiata come una materia d'importanza teorica maggiore e dove s'insegnerà pure l'applicazione di un metodo scientifico.

Al fine di garantire una solida formazione metodologica si sottolinea l'importanza del lavoro pratico in laboratorio o sul posto d'applicazione. Una simile formazione s'innesta direttamente negli studi dello studente psicologo (un membro della Commissione cita il caso di una Università in cui gli studenti danno metà del loro tempo alla scuola e metà ai lavori pratici);

oppure si può far iniziare gli studenti al metodo scientifico attraverso un periodo di lavoro pratico in un altro ramo della scienza, come ad es. la biologia, la fisiologia, il che gioverebbe a completare lo studio della psicologia anche se si tratta soltanto di corsi preliminari.

D - Si ammette inoltre che la seconda parte della formazione dello studente deve essere essenzialmente pratica e conseguita in larga misura nell'ambiente in cui lo studente sarà chiamato a svolgere la sua attività professionale; si teme tuttavia che le possibilità attuali delle Università non siano in grado di soddisfare a tali esigenze.

Si ammette concordemente che la miglior soluzione a questo problema non sia quella di lasciar perdere ogni contatto dello studente dalla Università dopo gli esami. Un suggerimento, favorevolmente accolto, è di affidare la formazione post-universitaria a Istituzioni riconosciute che si dedicano professionalmente a lavori in psicologia e che contemporaneamente sono aggregate a qualche facoltà (come è il caso degli ospedali-scuola inglesi che hanno tale funzione per la formazione dei medici). Resta inteso che è nell'ambito delle attribuzioni dell'Università sanzionare la qualificazione finale così ottenuta, in modo da stabilire un livello d'istruzione e di formazione sufficiente ed uniforme.

E - Un legame tra gli studi pratici e teorici può essere fornito dalla ricerca.

La partecipazione ad un serio programma di ricerche permette allo studente di prendere contatto con i problemi generali della psicologia in una larga prospettiva e donargli la formazione metodologica di base necessaria per il suo campo di lavoro.

F - Evidentemente non si raggiunge un accordo completo per ciò che riguarda la durata degli studi necessaria per la formazione dello psicotec-

(2) Il Dr. VAN DAEL critica il suggerimento espresso in questo paragrafo e nel seguente (a riguardo della formazione al metodo scientifico in un'altra scienza); que-

sta critica deve essere considerata alla luce delle riserve fatte sulla seconda raccomandazione (§ C).

nico: infatti gli aiuti finanziari offerti agli studenti dai loro governi varia da un paese all'altro e la formazione universitaria è così soggetta a grandi variazioni.

Si può dire, forse, che una volta che si è raggiunto l'accordo sul livello della qualifica finale, la durata del tempo di formazione s'imporrà da sé. È però anche possibile che la durata della formazione venga determinata dalla risposta alla domanda seguente: « Chi sono le persone che desiderano avere tale formazione? ».

Se si tratta soltanto di giovani studenti appena usciti dalla scuola e che non hanno ancora alcuna idea sulla loro carriera, è evidente che si richiederanno degli studi più lunghi onde sia loro permesso di mettersi al corrente delle diverse applicazioni e di scegliere la loro specializzazione.

Se si tratta invece d'uno studente più anziano che sa in qual campo professionale desidera entrare, lo si potrà formare in modo soddisfacente in un tempo più breve.

#### *Raccomandazioni*

G - Alla luce delle precedenti dichiarazioni, si possono fare le seguenti raccomandazioni. È importante sottolineare che si tratta di tentativi, di prove, dapprima, perchè la situazione internazionale è tale in questo momento che piani a lunga scadenza non possono essere altro che atti di fede; e in secondo luogo, perchè in alcuni dei paesi rappresentati si è già fatto molto grazie ai governi o alle organizzazioni ufficiali di psicologi.

1) Al fine di fornire una solida base ai progetti di formazione degli psicotecnici, bisognerebbe fare un'inchiesta sul possibile numero di psicologi addestrati, utilizzati a fini professionali dalla società — nel senso largo della parola — e di studenti, che sono in grado di seguire questa formazione psicologica fino al raggiungimento del livello di formazione professionale, che fanno domanda per entrare in questa professione.

2) Bisognerebbe riconoscere che la formazione necessaria per lo psicologo pratico deve estendersi a tre campi.

Dapprima si richiede nello psicologo una comprensione profonda dei principi che reggono la condotta umana e la conoscenza dei modi con cui questi principi si esprimono. A questo scopo si richiede una formazione in psicologia generale che comprenda il lavoro di laboratorio.

In secondo luogo la formazione deve consentire una larga visione di problemi e la padronanza d'un metodo scientifico.

Questa formazione può conseguirsi in diverse maniere, sia mediante un lavoro sperimentale in un laboratorio di psicologia, sia mediante un addestramento scientifico in qualche altra disciplina, ed es. le scienze naturali.

In terzo luogo lo psicologo pratico deve conoscere perfettamente le condizioni della professione che sta per intraprendere e deve essere adde-

strato all'uso delle tecniche appropriate alla pratica in questo campo (3).

3) I piani di formazione degli psicotecnici devono essere assai elastici onde adattarsi ai tre principali gruppi di candidati: e cioè i nuovi venuti all'Università e non ancora diplomati; quelli che son già diplomati in un'altra scienza e quelli che hanno un'esperienza pratica che non è di natura psicologica e che desiderano specializzarsi in psicologia nel loro proprio campo di lavoro. Per il giovane studente sarà necessario un piano di formazione che comprenda i tre domini accennati nel paragrafo precedente.

Si può supporre che il diplomato in un'altra scienza possieda già conoscenze scientifiche generali e la padronanza del metodo scientifico, e che la persona matura che già ha esperienza in un dato dominio pratico sia famigliarizzata con le condizioni generali di questa professione (4).

4) Bisogna riconoscere che è urgente di giungere ad un accordo sui modi convenienti di formazione professionale nelle diverse sezioni della psicologia, perchè, fintanto che quest'accordo non sarà raggiunto, sarà difficile definire ciò che s'intende per psicologo pratico. Poichè è molto importante che tale formazione sia intrapresa o sorvegliata da Università o Istituzioni il cui valore scientifico è riconosciuto, tutti i mezzi debbono essere messi in opera per attirare l'attenzione di tali organismi sull'esistenza di questo problema e per spingerli a cercare una soluzione secondo i principi qui definiti.

P. H. COOK - J. ELMGREN - C. B. FRISBY - F. A.  
GELDARD - S. PACAUD - M. PONZO - A. REY

MARIO VIGLIETTI  
C. S. S. O. P.

(3) Stando all'opinione del Dr. VAN DAEL, la seconda parte della formazione non dovrebbe essere costituita unicamente da un lavoro sperimentale in un laboratorio di psicologia.

A riguardo della terza condizione insiste che lo psicologo sia addestrato non solamente in relazione alle condizioni in cui ha l'intenzione di lavorare, ma anche nei 4 campi seguenti:

1. Psicologia industriale e orientamento professionale per adulti.

2. Orientamento pedagogico e professionale per i giovani.

3. Diagnosi psicologiche di fanciulli.

4. Giudizio su situazioni di conflitto.

Egli giustifica tal progetto più esteso per il fatto che lo psicologo pratico deve aspettarsi d'incontrare problemi che fanno intervenire questi differenti campi di studio, anche se il suo lavoro professionale lo con-

duce a specializzarsi solamente in uno di essi.

(4) Il Dr. COOK non approva alcuna riduzione del programma completo di formazione (D, 2), eccetto che s'introduca il principio che una esperienza d'una certa qualità in un dato campo è ammessa come un equivalente soddisfacente per una formazione psicologica specifica in questo campo.

Il Dr. VAN DAEL non è d'accordo per ciò che riguarda « l'elasticità dei piani di formazione » qui raccomandata. Ritiene che il diplomato in un'altra scienza e « l'individuo già maturo » hanno bisogno d'essere formati in questi tre campi perchè è dubbio che la cultura scientifica del diplomato o l'esperienza della persona già matura siano di qualche valore in un lavoro specificamente psicologico.

## BIBLIOGRAFIA

1. - Studi e comunicazioni dagli Atti del « Symposium » di Psicologia clinica. Milano, 28-29 settembre 1952. (Arch. di Psic. Neu. e Psych., gennaio-marzo 1953, Fasc. 1-II, Milano).
- A. REY, *La psychologie clinique; ses aspects théoriques et pratiques*, p. 16.
- R. ZAZZO, *Les ambiguïtés de la notion de psychologie clinique*, p. 39.
- R. NYSSSEN, *Essai de delimitation de l'activité clinique du psychologue*, p. 69.
- C. L. MUSATTI, *Psicologia clinica e clinica psicologica*, p. 140.
- M. L. FALORNI, *Psicologia clinica e preparazione psicopedagogica degli educatori*, p. 224.
- L. LONGHI, *Significati e scopi della psicologia clinica*, p. 267.
- G. LORENZINI, *Psicologia clinica ed educazione*, p. 274.
- A. MONTANARI, *Problemi di psicologia clinica nel campo della patologia scolastica*, p. 288.
- E. SERVADIO, *Considerazioni sulla preparazione dello psicologo clinico*, p. 323.
2. - Studi e comunicazioni dagli « Atti del 1° Congresso Nazionale di Orientamento Professionale - Torino 11-14 settembre 1948 ». Ed. Divisione Statistica e Lavoro, Torino, 1949.
- M. PONZO, *L'Orientamento professionale nella scuola*.
- F. PIVA, *L'Orientamento professionale nella scuola*.
- A. GEMELLI, *La legislazione sull'Orientamento professionale*.
- A. OMBREDANE e P. MEURIOT, *L'orientation et la sélection professionnelle en France*.
- FABIO METELLI, *La funzione del consigliere d'orientamento nella scuola*.
- C. MUSATTI, *Personalità e preparazione tecnica dell'orientatore*.
- L. CIMATTI, *Problemi dell'orientamento professionale*.
- F. GRANONE, *Sulla necessità d'una adeguata preparazione neuro-psico-patologica del personale cui affidare i compiti di Orientamento Professionale*.
- F. BAUMGARTE-TRAMER, *Les exigences du métier de l'orientateur professionnelle d'après les résultats d'une enquête sur l'orientation professionnelle dans le Canton de Berne et d'expériences personnelles*.
- F. PADALINO, *La preparazione dell'orientatore professionale*.
- C. LOCATELLI, *La preparazione del personale al quale affidare i compiti dell'Orientamento Professionale*.
3. - Dal « Bulletin de l'Institut National d'Etude du Travail et d'Orientation Professionnelle » di Parigi.
- S. PACAUD, *Le Psychologue industriel*, n. 2, mars-avril 1951, p. 33 e n. 3, p. 75.
- A. NEPVEU, *L'O.P. comme Psychothérapie*, n. 2, mars-avril 1951, p. 50.
- P. FRAISSE, *La formation du chercheur et la méthode expérimentale*, n. 4, juillet-aout 1951, p. 105.
- R. ZAZZO, *Formation du psychologue scolaire*, n. 5, sept.-oct. 1951, p. 137.
- D. LAGACHE, *Sur la formation du psychologue clinicien*, n. 6, nov.-déc. 1951.
- COLETTE BENASSY-CHAUFFARD, *La formation psychologique du Conseiller d'Orientation Professionnelle*, n. 6, nov.-déc. 1951, p. 177.
- R. PASQUASY, *L'orientation professionnelle en Belgique*, nn. 7-8 e 9-10 juillet-octobre 1950.
4. - Numero speciale di « Enfance », n. 5, nov.-déc. 1952. *La Psychologie scolaire*.

- 5 - A. LEBLANC, *La collaboration entre l'école et l'orientation professionnelle*. « Bull. du C.L.O.P. », Janvier, n. 4, 1953, Bruxelles.
- *Commission technique du C.L.O.P.* « Orientation professionnelle et psychologie scolaire ». Bull. du C.L.O.P., octobre 1952, n. 3, Bruxelles.
6. - Numero speciale « Educateurs ». *L'orientation professionnelle*, juillet-aout 1947.
- G. RENARD, *Recrutement et formation des Orienteurs*, p. 291.
- ALAIN de SAVEBOEUF, *L'Ecole et l'Orientation Professionnelle*, p. 331.
7. - B.I.T. (Etudes et Documents, Serie J, n. 4). *Les problèmes de l'Orientation Professionnelle*, Genève 1935.
8. - F. BAUMGARTEN, *Orientamento professionale e igiene scolastica* in « Tecnica ed Organizzazione », n. 18, nov. 1951, pp. 19-21.
9. - G. FLACHOT, *La carrière psychologique* in « Psychotechnique ». Ed. Cujas, Paris 1950, p. 205.
10. - ALFRED CARRARD, *Psychologie de l'homme au travail*. Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1952.
11. - B.I.N.O.P. « XXV<sup>e</sup> Anniversaire de l'Institut National d'étude du Travail et d'Orientation Professionnelle », I.N.E.T.O.P., Paris, sept. 1953.

## LA PROBLEMATICAM DELLA FILOSOFIA ODIERNA DI P. F. CARCANO<sup>(1)</sup>

Il Prof. Paolo Filiati Carcano condensa in un grosso volume una rara abbondanza di erudizione filosofica teoretica e storica. L'A. si dimostra chiaramente insoddisfatto di tutte le attuali correnti filosofiche, delle correnti metafisiche come delle correnti neopositivistiche, del materialismo come dell'idealismo, dell'esistenzialismo come del razionalismo. È impossibile definire la sua posizione filosofica perchè volutamente si astiene dal prenderne una. Dopo aver delineato e tentato di risalire fino alle ultime origini storiche delle attuali correnti filosofiche o meglio ancora dell'attuale crisi della cultura e del pensiero occidentale, si accontenta di porre degli interrogativi. E gli interrogativi sono davvero molti, tutto il volume anzi è una sfilata ininterrotta di interrogativi che rivelano, da una parte l'autentica *mens philosophica* dell'Autore, dall'altra una posizione aperta, un irenismo a larghissimo raggio, che se, da un lato, è segno indubbio di mente apertissima, come abbiamo potuto constatare nei non brevi personali incontri che lo scrivente ha avuto con l'illustre Professore, dall'altro non meno chiaramente ricade in un pessimismo sui valori della conoscenza umana, in una drammatizzazione fin troppo spinta dell'attuale momento filosofico. Tuttavia il Filiati è tutt'altro che scettico: egli vede in un retto uso del metodo, applicato al linguaggio, una via di uscita dal vicolo cieco del moderno problematismo. Un'accurata analisi del linguaggio può condurre la cultura filosofica verso un più vasto consenso di idee. Su un punto tuttavia il Filiati sembra non aver dubbi: che non sia mai possibile giungere a risultati universalmente validi. Non cade dunque nello scetticismo, ma inclina verso una forma di relativismo, ch'è uno scetticismo camuffato, senza dubbio al di fuori delle intenzioni dell'Autore. Su alcuni punti il Filiati crede di aver raggiunto posizioni e risultati assoluti sempre evidentemente validi dalla prima all'ultima pagina del volume: la grave responsabilità del cristianesimo nel dramma del pensiero

(1) PAOLO FILIATI CARCANO, *Problematica della filosofia odierna*, Milano, Bocca, 1953, pp. 408.

attuale, l'assoluta incapacità del cristiano di fare della filosofia che non sia apologetica, l'atteggiamento antiumanistico dell'attuale pensiero cristiano.

Questa è certo la nettissima impressione che si ricava dalla lettura del volume. Motivo per cui non si vede come stiano insieme l'impossibilità di raggiungere risultati definitivi e la continua affermazione di questi risultati raggiunti dall'Autore. Ma vi è ancora un altro risultato assai significativo che costituisce come la conclusione della sua indagine, tutta imperniata sui rapporti fra metafisica e antimetafisica, ed è la possibilità, anzi la necessità della metafisica, non certo come *risultato*, ma soltanto come *attività* della mente umana. E sebbene non riusciamo a vedere come sia possibile separare la necessità dell'attività spirituale dalla necessità di conclusioni valide perchè la struttura della mente rivela la struttura dei risultati (e viceversa) come il frutto rivela l'albero e dall'albero s'indovina il frutto, tuttavia questa conclusione rimane senza dubbio l'elemento di maggior interesse che noi abbiamo notato nella lettura del volume. Volume che invita alla discussione dalla prima all'ultima pagina, discussione che sappiamo non essere sgradita all'A. e perciò la porremo tanto più coraggiosamente e francamente, quanto più sappiamo aperta, nobile e sinceramente ansiosa del vero la mente dell'illustre Professore romano (2).

Il Filiasi non nasconde la sua profonda simpatia, non diciamo per il neopositivismo, ma per il *metodo*, come strumento prezioso di ricerca filosofica, specialmente come analisi critica del linguaggio umano. Siamo d'accordo con lui su questo punto. In filosofia è necessario anzitutto precisare bene il linguaggio, la terminologia, se vogliamo evitare discussioni sine fine e senza conclusioni. Tuttavia la precisione del linguaggio non deve avere una base puramente convenzionale, non dev'essere soltanto frutto di un accordo intersoggettivo, ma dev'essere continuamente confrontata con l'esperienza umana (intendiamo prendere la parola esperienza in senso amplissimo). Il termine di paragone non è quello concordato dagli scienziati o dai filosofi, ma è l'esperienza umana quale si rivela alla coscienza. Il linguaggio ha valore in quanto esprime l'esperienza, non in quanto s'accorda con ciò che un uomo o un gruppo di uomini hanno stabilito che esso significhi. Un tal concetto della natura del linguaggio è vero dogmatismo, affatto inammissibile in campo filosofico. Prima ancora di un'analisi del linguaggio s'impone uno studio sulla natura del linguaggio. Il problema lo aveva già sentito fortemente Platone nel *Cratilo* dove si domanda se il linguaggio sia convenzionale o naturale. La risposta non appare chiara. Ci sembra tuttavia che i più recenti studi sul problema possano condurci a una conclusione più precisa.

Nel linguaggio vi è del convenzionale e del naturale. Convenzionale

(2) Ci teniamo a precisare, fin dal principio, che le critiche, talora anche forti, che ci permettiamo, riguardano assai meno

il ch.mo Autore, che gli autori e le opinioni da lui chiamati in causa.

è soltanto l'involucro, il contenente, diverso e vario quanto son diverse e varie le lingue degli uomini; naturale è il contenuto strutturale (verbi, sostantivi, aggettivi, ecc.) essenziali per ogni lingua. Vi è dunque nel linguaggio un valore naturale che trascende la convenzione verbale, che è ad un tempo espressione della psiche umana e dell'esperienza trasfigurata nella psiche medesima. Il cosiddetto « linguaggio ben fatto », appurato attraverso il metodo scientifico è di natura essenzialmente convenzionale e soggettivistica e perciò stesso radicalmente dogmatica. Alla dittatura della ragion pura viene sostituita la dittatura del linguaggio ben fatto. L'uomo non può dispo-ticamente imporre il suo linguaggio all'esperienza, ma deve piuttosto adattare il suo linguaggio all'esperienza, modificarlo tante volte quanto vuole l'esperienza, fare del linguaggio lo strumento docile dell'esperienza coscien-ziale umana. Non deve irrigidire il linguaggio secondo uno schematismo o un significato preconcelto, ma disporsi a variare tante volte il significato del suo linguaggio, quante volte glielo suggerisce, anzi glielo impone, l'esperienza medesima. A meno che si pensi che lo scienziato o il metodologo abbiano il privilegio di possedere il monopolio dell'esperienza o un'assoluta perfezione di linguaggio, che non ammetta più correzioni e ulteriori perfezionamenti. Ma questo non è stato, non è, e non sarà mai. La storia della cultura umana è la storia di un continuo ulteriore chiarimento delle inesauribili ricchezze della realtà attinta dall'esperienza coscienziale umana. Lo sviluppo del lin-guaggio va di pari passo con lo sviluppo dell'esperienza. E chi può dire che anche oggi la realtà che ci circonda, la stessa realtà corporea che l'uomo porta con sè, non racchiuda tesori ancora inesplorati e misteriosi? Non è la speranza di questa scoperta lo stimolo profondo di ogni attività scienti-fica, la condizione indispensabile del progresso scientifico e culturale del-l'umanità? Non si tratta dunque di ridurre tutta la realtà e l'esperienza ad un'unica unità di misura, di costringere l'esperienza nelle reti ferree di un metodo determinato, ma piuttosto di adattare linguaggio e metodo alle esigenze dell'esperienza, quali man mano emergono dallo studio sempre più accurato della medesima.

E qui s'affaccia un'obiezione: ma il metodo serve appunto a studiare meglio l'esperienza. Senza dubbio è questo uno dei significati del metodo. Ma evidentemente nella concezione e nella prassi neopositivista il metodo non ha soltanto questo significato. Si tende a dare al metodo un significato assoluto: tutto ciò che non rientra nelle maglie ferree del metodo scien-tifico, non esiste, è nulla. In questo secondo senso la metodologia diviene filosofia, il metodo, che è evidentemente uno strumento di studio, un mezzo di ricerca, viene elevato alla dignità di fine. Da servo diventa padrone, da docile suddito diviene padrone spietato, dittatore prepotente della realtà. Questo nuovo *ipse dixit*, questa nuova dittatura viene da quei neopositi-visti che troppo ingenuamente credono di possedere il monopolio della scienza e della filosofia insieme. Noi non l'accettiamo. Non l'accettiamo perchè uomini, prima che scienziati, non l'accettiamo perchè latini: se vi

è uno spirito che non si lascia incatenare, anche se qualche volta si lascia incantare, da visuali totalitarie e dispotiche, pesantemente dogmatiche di affascinanti costruzioni soggettivistiche intese a monopolizzare il sapere, è proprio lo spirito latino.

Il metodo dunque non ha un solo significato, ne ha diversi, e se ne ha diversi, è segno che è analogo e l'analogia non è una teoria precostituita, ma dettata dall'esperienza medesima. È la realtà che è analoga e come tale si specchia nello spirito dell'uomo. Stare all'analogia della realtà è riconoscere la sua ricchezza, la sua multiforme varietà. L'analogia è la ribellione alla monotonia univoca, sia pure d'un metodo, che in un campo può valere moltissimo, in un altro può essere al tutto inefficace e insufficiente. L'analogia della realtà, e quindi dei concetti e del linguaggio, non è un'arbitraria teoria Scolastica, ma una verità solidamente fondata sull'esperienza evidente ed immediata della diversità delle cose che ci attorniano.

Ed è proprio in virtù di una migliore precisazione dei concetti (che è anche una delle più vive istanze del volume del Filiasi) che vorremmo dialogare con lui. Nelle sue pagine ricorrono innumerevoli volte le parole: religione, religione naturale, religione soprannaturale, teologia naturale, teologia soprannaturale, ecc. Invano abbiamo però cercato una precisazione di queste espressioni e dei rapporti che le accomunano e diversificano fra loro. Importa infatti molto meno parlare di religione naturale o teologia naturale, di religione soprannaturale o teologia soprannaturale, che precisare accuratamente i loro rapporti. Quando poi si pensi che tutto il volume è basato su questi concetti, appare subito l'importanza di questo rilievo. Ci sembra che anche queste precisazioni facciano parte del buon metodo, del *linguaggio ben fatto*, senza di cui sarebbe vano sperare un'intesa.

Ci sembra che questa imprecisione e ambiguità di linguaggio rischi di compromettere tutte le conclusioni dell'A., posto che tutto il volume vuol essere una critica del cristianesimo. Un volume di questo genere non può concludere validamente, senza precisare al sommo i rapporti fra ragione e fede, fra filosofia e teologia positiva o soprannaturale. Diciamo subito che la teologia naturale non ha nulla a che fare con la religione naturale, che teologia naturale e teologia soprannaturale stanno fra loro in rapporto di netta distinzione e insieme di organica continuità. La teologia naturale attende la teologia soprannaturale nella quale soltanto trova il suo pieno chiarimento e il suo sviluppo. È un fatto verificabile nella storia e nella psicologia umana. Lo aveva già intuito e asserito Platone portatovi dalle conseguenze della sua stessa indagine razionale, nel Fedone, quando, dopo aver discusso a lungo dell'anima, senza saperne trarre una conclusione soddisfacente, invoca che « un dio venga a rivelarci qualche cosa di più ». La spinta della ragione lo portava a sentire il bisogno di una rivelazione che venisse a chiarire ed approfondire quel poco che la ragione poteva conoscere, abbandonata a se medesima. Questa spinta la sentono tutti i grandi spiriti, quando sono veramente sinceri con se stessi, quando non sono malati

di pregiudizi o fuorviati da tendenziosità. Tutta la storia della filosofia è l'attesa di una rivelazione che venga a confermare, chiarire e sviluppare le conquiste della ragione.

La ragione si differenzia dalla fede come l'aurora dal pieno meriggio. Non vi è nulla nella sana ragione che la fede non salvi e completi. Porre un'incompatibilità fra ragione e fede è un assurdo, significa non comprendere il significato dell'una e dell'altra nè i loro rispettivi rapporti. Non può non essere così. Forsechè il telescopio non sviluppa, aiuta e approfondisce la vista naturale delle cose? Fra la ragione umana e quella divina vi è precisamente rapporto di più e meno. Il medesimo oggetto, solo auroralmente è intraveduto dalla ragione, più luminosamente è conosciuto dalla fede, in modo assolutamente perfetto, quanto è possibile a creatura, è veduto nella luce della gloria. Sono tre conoscenze (ragione, fede, gloria) che non differiscono, sotto un certo punto di vista, se non per gradi. La ragione può conoscere l'esistenza di Dio e in parte la sua natura ed essenza, la fede sviluppa ulteriormente questa medesima conoscenza, la perfeziona e la chiarisce, finalmente la gloria toglie ogni velo e l'oggetto brilla in tutto il suo splendore. La differenza sta solo nel modo con cui questa triplice conoscenza viene comunicata. La ragione da sola conquista quanto può. La fede aiuta la ragione, comunicandole la conoscenza di una ragione superiore (quella di Dio) infinitamente superiore e più perfetta che quella dell'uomo. Si dice che la fede si basa sull'autorità di Dio ed è vero, ma Dio prima di essere autorità è intelligenza, ragione (per così dire), immensamente più profonda e più chiara che quella dell'uomo. E chi potrebbe dire che un'intelligenza superiore non possa comunicare ad un'altra intelligenza inferiore qualche conoscenza che questa da sola non potrebbe raggiungere? I rapporti fra Dio e creatura sono simili a quelli fra padre e figlio, con l'unica differenza che vi è maggior intimità e maggior affinità fra Dio e la creatura che non fra padre e figlio. Nè la maggior affinità esclude la differenza di perfezione. Fra la conoscenza puramente razionale di Dio e la conoscenza attraverso la fede, passa la medesima differenza che passa fra la conoscenza del bambino e la conoscenza dell'uomo adulto. Vi è differenza come fra più e meno (quanto all'oggetto conosciuto) sebbene vi sia una differenza essenziale quanto al *modo* di conoscere. Si può parlare di differenza essenziale, anche quanto all'oggetto, nel caso in cui la verità conosciuta supera di per sé le possibilità della ragione umana. Così ad esempio la ragione scopre che Dio è uno, solo la fede aggiunge che è uno e trino insieme. Non è affatto vero che S. Tommaso affermi che *idem non potest esse scitum et creditum*. La stessa verità (per es. l'esistenza, gli attributi di Dio, la creazione, l'immortalità dell'anima) può essere simultaneamente oggetto di ragione e di fede, può essere *scita et credita*. È vero solo che *idem non potest esse creditum in quantum scitum*. Questo soltanto intende dire l'Angelico Dottore. Cfr. ad es.: I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 99, a. 2 ad 2<sup>um</sup>; II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 6 ad 3<sup>um</sup>, q. 2, a. 4 c.; *De Verit.*, q. 14, a. 10 c., ecc.

Così pure non è giustificata, come sembra lasciar intendere l'Autore, l'accusa di dogmatismo lanciata dai positivisti e idealisti alla metafisica. Qui ancora si equivoca sulla parola *dogma*. Si tratta di dogmatismo filosofico o teologico? Il dogmatismo filosofico è quello che poggia sull'autorità umana di un maestro di filosofia, quello dell'*ipse dixit*. Potrebbe ancora chiamarsi dogmatismo quello che poggia sulla constatazione sperimentale o coscienziale che l'uomo non può disconoscere senza mentire a se stesso? Come si potrebbe dire dogmatico chi asserisce che l'uomo ha una determinata struttura, che è dotato d'intelligenza e di linguaggio? Questo non si chiama dogmatismo, ma semplicemente onestà intellettuale, onestà che il Filiassi senza dubbio professa e pratica in maniera ammirabile. Potrà chiamarsi dogmatismo (in senso spregiativo) una verità che posso storicamente e perciò sperimentalmente constatare essere stata rivelata da Dio? E come potrebbe dirsi dogmatico quel padre che insegna al figlio qualcosa che questi non sa ancora e quel figlio che accetta dal padre una nuova conoscenza? Ancora: non si tratta di dogmatismo, ma di onestà intellettuale: non posso dire di non vedere quello che vedo. Il dogma non è una cappa di piombo che mortifica la ragione, ma soltanto il telescopio che aiuta, potenzia, ingigantisce la ragione stessa. Spessissimo quelli che parlano di dogmatismo lo fanno tendenziosamente, con mire settarie oppure (non vogliamo giudicare le intenzioni!) per ignoranza dello *status quaestionis*. Non c'è altra alternativa. Non stanno sullo stesso piano e non si contraddicono le due famose espressioni: *credo ut intelligam*, *intelligo ut credam*. Il significato dato dai cattolici a queste espressioni è il seguente: *credo quia intelligo*. È dopo aver veduto chiaramente che posso e debbo credere; tengo fermamente le verità della fede per capire meglio (*credo ut intelligam*). Chi mette in queste espressioni la contraddizione e l'assurdo si aggrappa ad un'interpretazione del tutto artificiale, completamente estranea al pensiero cattolico. E non è onesto stravolgere il significato del pensiero altrui. La discussione ha valore soltanto in quanto mantengo onestamente il significato delle parole del mio contraddittore. La Chiesa Cattolica e tutta l'autentica tradizione teologica ha come principio fondamentale: *non crederem nisi viderem essere credendum*. Credo perché vedo. Non posso negare di vedere quel che vedo senza peccare contro quella sincerità che debbo in primo luogo a me stesso. Chi non è sincero con se stesso, non può esserlo con gli altri. Quando poi affermo di vedere qualcosa che l'altro non vede, questi non deve subito tacciarmi di dogmatismo. È possibile che l'uno o l'altro si sbagli. Può darsi che vi sia da una parte miopia e dall'altra illusione, ma potrebbe anche essere che non vi sia illusione ma visione critica. Non è umano accettare una verità (non importa se filosofica o teologica, naturale o soprannaturale) che non sia criticamente vagliata e controllata. Ecco il significato del *rationabile obsequium vestrum*. Questa critica, questo *rationabile obsequium*, di nuovo, non si deve prendere in senso rigido e univoco, in senso matematico, ma in senso umano, secondo la particolare situazione

di ogni singolo spirito. Lo spirito umano è il creatore della matematica, non lo schiavo. La fede è dono, ma è anche conquista: è dono senza cessare d'essere conquista nella misura e secondo le esigenze, l'atteggiamento, il grado di cultura, di ogni singolo spirito. L'uomo è naturalmente filosofo, anche quando non fa della filosofia in senso tecnico, è naturalmente critico anche quando non fa della critica in senso tecnico. Perciò, anche la semplice fede dell'uomo della strada, della donnetta dei campi, ha la sua criticità, criticità che debbo rispettare, e non irridere.

Dall'erronea e non chiara concezione circa i rapporti fra ragione e fede dipende l'opinione, tanto ribadita in queste pagine, che proprio il concetto di creazione abbia prodotto un'insanabile frattura fra pensiero pagano e pensiero cristiano, ovvero fra panteismo e creazionismo. Volendo essere onestamente sincero, chi scrive deve piuttosto affermare che, leggendo la storia del pensiero occidentale, tutto il pensiero pagano appare orientato verso la creazione, che il concetto di creazione conferma l'attesa del pensiero pagano, che non è da escludere l'opinione che lo stesso Aristotele (e prima di lui Platone) sia giunto alla verità della creazione *ante litteram*. S'intende che il concetto di creazione bisogna intenderlo come dev'essere inteso. Cosa purtroppo non facile. Fa stupire ad esempio che il Filiasi pensi che la creazione ponga un distacco fra la creatura e Dio, che separi più del panteismo l'uomo da Dio (p. 177). La concezione panteistica, a nostro modo di vedere, è necessariamente spazialistica e per ciò stesso creatrice di distanze. Nei rapporti fra creatore e creatura siamo in un campo al tutto spirituale. Sono più intimamente uniti lo spirito della madre e quello del figlio (nell'intimità dell'amore materno e filiale) che il braccio al corpo.

L'unità di spiriti diversi può essere molto più profonda che le diverse parti di uno stesso corpo. Nel panteismo, appunto per la necessità logica di rendere lo spazio l'estensione e la materia, parti integranti di Dio, l'unione fra Dio e l'uomo è paragonabile tutt'al più all'unità delle parti con il corpo. L'unione degli spiriti è mutua insidenza totale dell'uno nell'altro: per l'ultima comunione creatrice che lega insieme la creatura e il Creatore, il Creatore, secondo un triplice senso: *ontologicamente* per la dipendenza totale sente alla creatura che la creatura a se stessa, la creatura è tutta nel Creatore; secondo un triplice senso: *ontologicamente* per la dipendenza totale dell'essere della creatura da quello del Creatore, *conoscitivamente* quando la creatura pensa a Dio, *volitivamente* quando lo ama. Creando, Dio rende la creatura presente a se stessa poichè le dona l'autonomia, e perciò l'autocoscienza che è anzitutto autopresenza, ma nello stesso tempo è anche coscienza della presenza altrui, e anzitutto di Dio (sia pure in maniera più o meno perfetta). L'unione che è presenza, coscienza, amore, è affatto impossibile, anzi inintelligibile nella concezione panteistica. La mano non ha la coscienza d'esser unita al corpo, nè, in generale, la parte integrante d'essere unita al tutto. Dove manca il senso della presenza autonoma, della coscienza, dell'amore, vi è solo assenza, distanza, reciproca solitudine, isolamento.

morte. Ecco perchè non vogliamo il panteismo, perchè non lo accettiamo, perchè lo detestiamo; per lo stesso istinto per cui amiamo la vita e aborriamo la morte. Per lo stesso istinto per cui amiamo la luce che è presenza e detestiamo le tenebre che sono assenza. Il panteismo di fronte al creazionismo, è una concezione superata. Se il panteismo è sete di unità, il creazionismo è l'affermazione più decisa, più profonda dell'unione fra le creature e fra le creature e Dio. Il panteismo è una concezione troppo angusta, troppo meschina, troppo fredda. Noi amiamo fra Dio e la creatura il calore dell'amicizia personale, le infinite profondità, i multiformi atteggiamenti dello spirito. Il panteismo è confusione anonima di tutto in tutto, indiscriminazione e appiattimento, monotonia uniforme e desolante, squallido deserto, indeterminazione universale della realtà. Noi amiamo la determinatezza, l'autonomia, l'autoaffermazione, che nell'uomo e in Dio, si configura come persona. Per la creazione tutto è in tutto, ma tutto è anche distinto da tutto, così come nella comunione degli spiriti ogni spirito è nell'altro, pur essendo mutuamente distinti, anzi appunto compresenti perchè distinti e autonomi. Il panteismo è un mostro per l'intelligenza e per il genio latino. Nè vale appellarsi a certe filosofie orientali, perchè non da tutti la filosofia indiana è interpretata panteisticamente. Le esigenze affermate dalla filosofia indiana sono eminentemente presenti nella filosofia creazionista. Non si tratta di opposizione polemica, ma di superamento, per eminente inclusione, della sete panteistica, nella soluzione creazionista.

La creazione non allontana, non distanzia Dio dall'uomo e dalla creatura, ma lo avvicina quanto è possibile all'uomo, lo rende presente come nessun altro concetto lo può rendere. Evidentemente il concetto di creazione che qui è sottinteso non ha nulla a che vedere con il concetto cristiano di creazione. La creazione come distacco della creatura da Dio è la negazione stessa della creazione.

Tanto meno allontana da Dio il concetto cattolico di salvezza. Gesù non è soltanto un modello estrinseco, la Sua croce non salva l'uomo, senza divenire vita propria dell'uomo, senza lo sforzo ascetico e mistico che è anzitutto orientamento di vita, che è inserimento della vita umana nella vita divina, unione, comunione. Nessun uomo che abbia l'uso di ragione può salvarsi senza la propria volontà, senza la propria adesione, che non è soltanto estrinseco consenso, ma sforzo interiore, donazione di sé. È principio universalmente ammesso dai mistici cattolici, senza eccezione, di ieri, di oggi, di sempre, di ogni luogo e di ogni tempo, che nell'opera della salvezza tutto dipende da Dio, tutto dipende dall'uomo, inseparabilmente. S. Agostino, proprio il grande dottore di Ippona, chiamato in causa dal Filiasi, definisce il cristiano e il santo come *volontà*.

L'ascetica cristiana non ha cambiato; non l'hanno cambiata S. Ignazio e i Gesuiti, semmai hanno accentuato questo aspetto. Storicamente è affatto inesatta l'opinione citata dal Filiasi sull'ascetica dei Gesuiti (p. 243). È una fola raccolta da note correnti settarie; come pure è una fola l'affermazione, più

generale, che il cristianesimo sia antimistico, che la Chiesa Cattolica abbia sostituito il martirio all'ascetica, come se il martirio cattolico fosse cinismo e non implicasse la più calda e cosciente adesione ascetica e mistica a Gesù Cristo. Gesù, il mediatore non sostituisce, nè tanto meno soppianta lo sforzo umano, ma lo stimola e lo facilita, lo aiuta e lo sancisce. Fola ancor peggiore è che la Chiesa abbia perseguitato i mistici in vita, che la teologia attuale sia antimistica per essenza. Tutto ciò che vi è nella Chiesa è invito, aiuto, sprone, alle ascese mistiche. Non altrimenti hanno inteso il Vangelo tutti i santi della Chiesa Cattolica. Non è dunque vero che il cristianesimo, con la sua sapienza della Croce, divenga antiascetico e antimistico, sfociando nello gnoseologismo antimistico, paralogistico, destinato a distaccare sempre più l'uomo da Dio, « a rovesciare la scala con cui l'uomo cerca di ascendere al cielo » (p. 193). Questo è un totale fraintendimento e capovolgimento delle opinioni che ogni cattolico mediocrementemente iniziato alle verità della fede ritiene. Onde non è da stupire che si possa concludere equiparando, o per lo meno avvicinando, il teologo cristiano all'ateo (p. 178). Evidentemente qui viene preso il protestantesimo, nato davvero sotto il segno del nominalismo, come il prototipo dell'autentico cristianesimo. Cosa per lo meno discutibile. La salvezza, come fatto puramente estrinseco, è una caratteristica esclusiva del protestantesimo che non si può senza calunnia attribuire alla teologia cattolica; ultimamente è stata esasperata dal teologo esistenzialista K. Barth. Su questo punto cattolicesimo e cristianesimo divergono nettamente. E la divergenza è nata proprio con il pessimismo umanistico di Lutero. Mettere in evidenza le convergenze delle dottrine è ottima cosa; ma cosa non meno ottima è il rilevarne le divergenze. Anche qui è questione di onestà scientifica. Le confusioni non giovano mai. Alla luce di queste osservazioni come potrà ancora reggersi un'affermazione come la seguente: « Il cristianesimo vuol distruggere il vecchio uomo e edificare l'uomo nuovo; la lotta contro la metafisica (vale a dire contro il complesso della nostra saggezza naturale), non è che un episodio significativo di questa lenta, ma implacabile distruzione del vecchio uomo; il Cristianesimo distrugge, e anche le virtù pagane diventano splendidi vizi, l'uomo è costretto a vivere innaturalmente nell'assenza di conoscenza e nell'attesa del futuro, la gioia della vita s'inaridisce nella gola. La vera religione, è in un certo senso contro natura, e anzi (come insinua la teologia dialettica) il Cristianesimo non può dirsi neppure religione, forse perchè invece di "legarci", esso accresce il senso della nostra solitudine, la spietata e lucida coscienza del nostro abbandono » (p. 317). Questo può essere il cristianesimo della disperazione luterana, kierkegaardiana, o barthiana, ma non è il cristianesimo di quella che fino ad oggi è la più compatta e vasta chiesa cristiana, la Chiesa Cattolica. Insinuare simili accuse facendole ricadere sul cristianesimo in genere e quindi anche sulla Chiesa Cattolica, è tal cosa che non può non profondamente ferire il sentimento cattolico e deformare il patrimonio dottrinale di ogni cattolico cosciente. Che cosa mai v'è di più noto nella teologia cattolica che il principio: *gratia naturam non*

*destruit sed perficit?* Chi afferma il contrario stravolge ancora una volta una delle dottrine fondamentali del cattolicesimo, sulla quale non esistono dispareri, ma perfetta unanimità.

Da quanto abbiamo finora esposto appare chiaro che esula dalla concezione della metafisica tomista e dalla teologia cristiana, il concetto dell'assoluta inconoscibilità dell'essenza di Dio. S. Tommaso afferma espressamente (al di fuori di qualsiasi pretesa gelosia di ortodossia, come insinua il Filiasi) che noi conosciamo sia pure imperfettamente, l'essenza di Dio, con il solo lume della ragione. La teologia assolutamente negativa, sarà una proprietà della teologia dialettica barthiana, non mai una proprietà della teologia cristiana in generale, e tanto meno della teologia cattolica in particolare. Una tale concezione è il connubio di Lutero e di Kant. Il Filiasi infatti sembra accettare senza discutere la critica kantiana agli argomenti scolastici per provare l'esistenza di Dio. « Ma come, egli dice, affrontare il problema teologico prescindendo dalle condizioni concrete della esperienza religiosa, restando nelle condizioni stesse dell'esperienza sensibile, con in più l'attività razionale e presumere così di edificare razionalmente una teologia sulle basi dell'ontologia? » (p. 100). Rispondo a quest'interrogativo mettendo seriamente in dubbio la validità della critica kantiana e più ancora delle sue premesse generali. Mi rifiuto d'inginocchiarmi dinanzi all'idolo Kant, anche se, oggi ancora molti lo adorano e ritengono il suo criticismo come una conquista definitiva, infallibile, insuperabile. La critica kantiana è fondata su un radicale aggravamento della dissociazione cartesiana, del tutto arbitraria, fra esperienza sensibile ed attività razionale. Solo in questa falsa luce può ancora dirsi paralogistica la dimostrazione dell'esistenza di Dio (p. 101). Ma noi ci domandiamo quando mai, un uomo normale, ha la coscienza di una tale disgraziata dissociazione? Quando mai un uomo ha avuto la coscienza che esista un'esperienza umana puramente sensibile, non pervasa da ciò che di più caratteristico vi è nell'uomo, cioè dalla sua intellettività? Qui non ci inginocchiemo dinanzi a un idolo, ma c'inchiniamo dinanzi all'esperienza di ogni uomo.

Nemmeno possiamo accettare l'affermazione che la « metafisica scolastica ci appare come una scienza, la quale, per via dimostrativa, presume di estendere la nostra conoscenza » (p. 76). Rispondiamo. La metafisica può veramente dirsi scienza qualora non si giuri esplicitamente o implicitamente *in verba magistri* (Kant!) e qualora non si prenda la voce scienza in un solo significato, ma si estenda tanto quanto l'originale latino *scire!* Affermiamo inoltre che la dimostrazione non è per nulla un'estensione arbitraria e illusoria della conoscenza umana. Nell'ordine del conoscere è inesatto parlare di estensione. Non esiste nell'esperienza coscienziale umana una conquista puramente estensiva del sapere umano, esiste solo chiarimento, esplicazione di dati che prima si possedevano solo in confuso. Più che di estensione, bisognerebbe dunque parlare di *intensione*. Non ha senso parlare di estensione indebita. Progredire nella scienza ha molto più senso inten-

sivo che estensivo. Ciò che non è chiaramente presente alla coscienza, è in qualche modo assente, ma non è assente del tutto. Chiarire i dati di coscienza significa conquistarli, e si ha la netta impressione di un'estensione del sapere, mentre in verità si tratta soltanto di approfondimento, di chiarimento. Nel campo del sapere estensione e intensione coincidono.

Questi sono soltanto alcuni dei temi di discussione che ha il merito di suscitare la lettura dell'opera del Filiati. Se volessimo continuare il dialogo dovremo scrivere un volume imponente come quello che stiamo recensendo.

Abbiamo volentieri accettato di entrare in discussione con l'illustre Autore, di cui conosciamo l'apertura di mente, l'umana e sincera ansia del vero, il nobilissimo sentire. E sia questa discussione prova non indubbia della stima che abbiamo dell'Autore che ci onora della Sua graditissima amicizia.

LUIGI BOGLIOLO

## ORIENTAMENTI DELLA SOCIOLOGIA CONTEMPORANEA

1. - È un luogo comune affermare che la Sociologia non ha ancor trovato il suo posto nell'enciclopedia del sapere e definito con precisione il suo oggetto d'indagine, e sentirsi quindi autorizzati ad un giudizio negativo. Chi poi ne esamina le vicende universitarie non tarda ad accorgersi come la vita della Sociologia ondeggi tra le facili esaltazioni e gli inesorabili ostracismi; chi ne studia la storia vede allinearsi stranamente tra i nomi dei suoi cultori filosofi, psicologi e ricercatori positivi privi di qualunque preoccupazione teoretica (1). È quindi spiegabile che la differenza apra la via a giudizi negativi od almeno a gravi confusioni. Eppure, nonostante tutto, la Sociologia ha fatto la sua strada e non sono pochi quelli che parlano senza ambagi del periodo di « maturità », in cui questa scienza sarebbe ormai entrata (2). Una massa imponente di ricerche positive, elaborata specialmente

(1) Per una rapida corsa storica si veda B. MAGNINO, *Sociologia*, Morcelliana, Brescia, 1953. Dopo aver fatto sfilare dinanzi agli occhi del lettore le più diverse scuole, la M. cerca di elaborare una sintesi, che però non ci pare soddisfacente, in quanto la Sociologia sembra restare a mezz'aria, per così dire, tra la filosofia sociale e la scienza empirica. La Sociologia infatti, che si dimostra « in grado di affrontare i problemi dell'ora » è, a dire, della ch. A., « un'indagine obbiettiva dei fatti che non vuole essere filosofia, ma neppure semplice scienza: piuttosto un'elaborazione di fenomeni e una valutazione di problemi che non si arroga il diritto di sostituire la speculazione, ma dove tuttavia l'istanza filosofica è viva. Una sociologia, che, in altri termini, conosce i suoi limiti e sa che non può superarli a rischio di rientrare nella morta corrente della scuola comtiana da un lato o di ridursi, dall'altro, a una semplice ricerca scientifica » (*Op. cit.*, p. 345).

Ritengo invece che ci si possa benissimo accontentare di questa « semplice (per verità non tanto!) ricerca scientifica » quando non si voglia pretendere dalla Sociologia la risposta a tutti i problemi dell'ora e non si scambi la Sociologia colla *politica sociale*, come vedremo nel corso di queste brevi note.

(2) Cfr. J. LECLERCQ, *Introduction à la Sociologie*, Louvain 1948, p. 40; e G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la Sociologie*, Paris, P.U.F. 1950, p. 48. Questo insigne Autore ha contribuito grandemente a far conoscere in Francia lo spirito sociologico tedesco. Pur muovendosi nella scia di Durkheim, ne ha vagliato con rigore critico alcune tesi essenziali (per es. quella della coscienza collettiva) e ha tentato, come diremo più avanti, di creare un ponte tra il tecnicismo americano (ad es. della sociometria) col pensiero sociologico europeo più amante delle sintesi e degli inquadramenti teorici.

nell'ambiente americano (3), più ancora che le precisazioni di natura epistemologica e metodologica, per altro notevoli, tolgono ogni di più il terreno sotto i piedi degli oppositori e costringono lo studioso di cose sociali, che non voglia chiudere gli occhi dinanzi alla realtà, ad una vigile attenzione per comprendere lo « spirito sociologico nuovo » e trar profitto dell'immenso materiale che le ricerche di sociologia generale e speciale in questi ultimi anni hanno accumulato.

2. - È impossibile acquistare lo « spirito sociologico » (4) finché si persiste nell'intento di fare della Sociologia una scienza che sia integralmente esplicativa della realtà sociale. L'adolescenza della Sociologia fu appunto contrassegnata dalle euforiche aspirazioni dei primi suoi grandi cultori (dal Comte al Durkheim) che, nonostante alcune intuizioni esatte sulla natura e sul metodo della scienza in questione, non hanno in pratica saputo attenersi, ammalati dal sogno di costruire una Sociologia che fosse anche una filosofia, o almeno una morale nuova (Durkheim) e quindi rispondesse a tutti gli assillanti interrogativi posti dal « sociale ».

La pretesa si è rivelata chimerica, proprio in base alle regole metodologiche da essi fissate: gli strumenti tecnici non permettevano di andare oltre il « quid est », le constatazioni di fatto, e sconfinare nel « quid debet esse ». In questo senso con ragione il Gurvitch parla dei « falsi problemi » della Sociologia del secolo scorso: falsi non già perchè questi problemi siano inesistenti o sprovvisti di autentico interesse umano, ma in quanto essi trascendono le possibilità del metodo e della tecnica sociologica. Problemi come quelli della sorte dell'umanità, dell'ordine e del progresso, del conflitto tra individuo e società, dell'opposizione tra psichico e sociale, del fattore predominante « dell'incivilimento », ecc., sono di pertinenza della filosofia sociale, della filosofia della storia e della scienza e non possono quindi trovare risposta in sede scientifico-positiva (5).

3. - Per rendersi conto di questo è stato necessario un lungo travaglio, nè si può dire che tutti l'abbiano a fondo compreso. L'antica ambizione comtiana di fare della Sociologia una scienza sintetica omnicomprensiva ed omnirisolutiva, costituisce il « complesso » del sociologo, soprattutto dell'ambiente europeo (6). Nei nostri paesi, ricchi di una possente tradizione filoso-

(3) Per un preciso ed informato (anche dal punto di vista bibliografico) ragguaglio dei più rilevanti orientamenti americani cfr. : R. GIROD, *Attitudes collectives et relations humaines*, Paris, P.U.F. 1953.

(4) LECLERQ, *Op. cit.* c. IX.

(5) GURVITCH, *Op. cit.*, c. I. Les faux problèmes de la Sociologie au XIX siècle. In realtà il Gurvitch nel chiamare falsi questi problemi (« mal posés, dogmatiques et infructueux ») sconfina in apprezzamenti extrasociologici, come molto spesso gli accade

di fare, per non essersi completamente spogliato di quel « complesso » che ci pare caratteristico della sociologia europea.

(6) L'ambiente americano, invece, anche per mancanza di una solida tradizione filosofica, mostra una vera passione per le ricerche positive e non esiste al presente altro paese dove queste possano vantare tanto credito e pari dovizia di mezzi. Soprattutto la psicologia americana attraverso la rilevazione scientifica dell'influenza dell'ambiente e dei gruppi nella formazione delle atti-

fica, si rinuncia a malincuore ad occuparsi dei « massimi problemi »: non ci si rassegna umilmente alle ricerche pazienti che mentre esigono notevoli dispendi di energie (e di mezzi), non permettono generalizzazioni o ipotesi infondate, e raggiungono risultati apparentemente modesti (7). Eppure, dice molto bene il Leclercq, « qui come altrove, come in fisica, in chimica, in biologia, in tutte le scienze di osservazione, lo scienziato deve rassegnarsi ad un lavoro considerevole per concludere a risultati in apparenza infinitesimali, che porteranno poi, più per caso che di proposito, a scoperte famose, ma che il più delle volte sembreranno ridicole e spregevoli ai non iniziati. Avviene così in ogni scienza e questo metodo di lavoro è la condizione stessa dello sviluppo scientifico. Quando si fa della scienza vale più un centigrammo di verità che una tonnellata di fantasia » (8).

4. - Rileggendo nelle collezioni recentemente apparse le opere sociologiche del nostro Toniolo e di D. L. Sturzo ci si può render facilmente conto di questa tendenza dello spirito latino verso una scienza sintetica del sociale che, pur prendendo le mosse da una base fenomenologica (ad es. la società in concreto in D. Sturzo) (9), si innalza a considerazioni di natura

tudini, sta fornendo un ricco ed utilissimo materiale per la costituzione di una scienza sociologica positiva, che finalmente libera da ambizioni filosofiche, ci dia il quadro della società « sicuti est ». Il pericolo della psicosociologia americana è quello di canonicizzare il « ciò che esiste », e di credere che lo studio positivo dei fatti sociali dispensi dall'ulteriore investigazione filosofica e sia lecito scambiare le « costanti » sociali con le leggi morali e sociali in senso normativo.

Per quanto, come si è detto, predomini il gusto della ricerca, non mancano nell'ambiente americano alcune prospettive teoriche interessanti, soprattutto nel Moreno e nel Lewin. Per un'informazione su queste posizioni oltre ai volumi citati del Gurwitsch e del Girod, rimandiamo ad un recente scritto dello stesso MORENO, *Les fondaments de la Sociométrie* in « Cahiers internationaux de Sociologie », vol. XIV, a. VIII (1953).

(7) Anche nel settore pedagogico in cui si rivela una sorprendente somiglianza di problematica epistemologica, i paesi latini, a differenza degli Anglosassoni, si dimostrano più portati alla speculazione (pedagogia generale e filosofia dell'educazione) che alle ricerche positive e alle applicazioni pratiche (cfr. P. G. GRASSO, *Pedagogia sperimentale* in « Ragguaglio 1952 », Milano, p. 155).

Anche in Pedagogia come in Sociologia i dogmi (filosofici) del positivismo hanno

portato a condannare ciò che di buono conteneva il metodo positivo. Si vedano al riguardo gli utili studi di P. BRAIDO, *La concezione herbartiana della Pedagogia* in « Salesianum », 1951, I, pp. 3-50 e *Positivismo e positività in Pedagogia*, Ibid. 1952, IV, pp. 461-475.

(8) J. LECLERCQ, *Op. cit.*, p. 119.

(9) Le tre opere, tra le moltissime pubblicazioni dello Sturzo, che meglio sintetizzano la sua sociologia, ci sembrano: *La società: sua natura e leggi*, Bergamo, Atlas 1949; *Del metodo sociologico. Risposta ai critici*, ib., 1950; *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Roma 1947.

Lo Sturzo chiama la sua sociologia: sociologia storicistica e fonde insieme tre metodologie distinte: quella empirica, propria delle scienze di osservazione, quella filosofica e la teologica. Come si possa difendere l'unità e l'autonomia scientifica di questa fusione non vediamo. Questa riserva di natura epistemologica non intende assolutamente sminuire i meriti della sociologia sturziana: l'afflato spiritualistico e specialmente l'esigenza storicistica, che, come rileva il MARCHELLO, ha contribuito a portare la dottrina sociale spiritualistica sul piano della consapevolezza critica moderna (cfr.: *Del metodo sociologico*, p. 297). In un più recente notevole articolo lo stesso prof. Marchello giunge ad apprezzamenti sul valore della Sociologia sturziana che non ci sentiamo di condividere in pieno. « Il lavoro

filosofica (ad es. la ricerca del fattore predominante dell'incivilimento in Toniolo) (10).

Eppure, nonostante la *connaturalitas* che possiamo avere con tali posizioni, è necessario sottrarsi al loro fascino, poichè la pretesa scienza sintetica del sociale è, a nostro avviso, necessariamente votata allo scacco, in quanto metodi essenzialmente distinti (quali quello filosofico e quello scientifico-positivo) non possono essere riuniti in una stessa scienza, se non per via di accostamento ibrido. Lo spirito informatore delle *règles de la méthode sociologique* del Durkheim (11) e del nostro Pareto (12), a prescindere s'in-

del sociologo, di esegesi quale è tratteggiato da Sturzo risponde in modo del tutto persuasivo, e addirittura esemplare, al compito della ricerca empirica, ossia storica e sperimentale... Esaminando le grandi linee della tematica sturziana in ordine ai caratteri che differenziano il giudizio sociologico nell'orbe del sapere, non v'ha dunque dubbio che sia del tutto corretto interpretarla come una risposta adeguata e particolarmente felice a quelle insistenti richieste di concretezza e storicità che abbiamo visto trovarsi alla base del rinnovamento della scienza sociale » (*La Sociologia come scienza empirica e il giudizio etico*, in « Scritti in onore di L. Sturzo », Roma, 1953, I). Ammettiamo di buon grado che D. Sturzo abbia intuito la possibilità di una scienza sociologica empirica « non deterministica » e stabilito con chiarezza le condizioni a cui tale scienza deve rispondere per essere pienamente ammissibile in una prospettiva spiritulistica dell'azione. La nostra riserva deriva, come si è già notato, dal fatto che in Sturzo il momento del « rimando al giudizio etico » e più propriamente alle valutazioni filosofiche rimane affatto prevalente su quelle che dovrebbero essere le ricerche empiriche, neutrali, e non viene tenuto distinto e separato (metodologicamente) da queste.

(10) Cfr. *L'odierno problema sociologico*, Roma, Opera Omnia, vol. I, s. III 1947. Secondo il Toniolo la sociologia pone come quesito fondamentale la ricerca del fattore primario della civiltà; l'autonomia deriverebbe alla scienza sociologica dal fatto che essa non ricerca le leggi delle singole forme sociali, ma la legge sintetica che tutte le esplicazioni vitali umane riassume: la legge dell'incivilimento. Egli definisce la sociologia: « Scienza che indaga il sistema delle cause (fattori) e delle leggi (procedimenti) razionali di fatto, giusta le quali la società umana in tutte le forme armoniche della sua costituzione e della sua vita, progredisce verso la sua perfezione ideale, cioè verso i suoi fini di ragione » (*Op. cit.*, p. 86).

« La sociologia nello sforzo crescente di conseguire la propria autonomia e maturità tende oggi... ad allargare il proprio oggetto a tutti i fatti complessivi della società, compreso la religione; ad includere nel proprio ufficio o funzione non solo l'analisi del fenomeno relativo, ma la sintesi sociale induttiva, seguendo la scala gerarchica delle cause e leggi che determinano e reggono l'incivilimento, in capo al quale sta il fattore religioso e finalmente a ricollegare a posteriori i risultati delle induzioni positive alle ragioni teleologiche della civiltà e con esse al vero religioso, da cui quelle leggi nel loro processo storico ritraggono guarentigia di legittimità sociale » (p. 102).

Come si può vedere da questo brano, per il Toniolo, la Sociologia riassume in sé i compiti dell'indagine fenomenologica e quelli della filosofia della storia. Per quanto le ricerche del Toniolo siano oggi giudicate troppo macroscopiche e diffuse, rappresentano un notevole tentativo di sintesi scientifico-filosofica.

(11) La celebre opera del Durkheim che porta appunto questo titolo è del 1895. La regola fondamentale per l'osservazione dei « fatti sociali » (definiti per altro in base a generalizzazioni molto sommarie), è la seguente: si devono considerare i fatti sociali non come idee, ma come cose: non ci si deve fermare agli *idola* o *praenotiones*, volgari o filosofiche che siano, ma considerare la cosa come si presenta ai sensi.

(12) Nel suo voluminoso *Trattato di sociologia generale* (1917-19), il Pareto propone uno studio essenzialmente *sperimentale*, *contingente*, nei limiti di spazio, di tempo e di esperienza a noi noti, *in continuo divenire*, per via di approssimazioni. Lo scopo della Sociologia è la ricerca delle *uniformità sociali*, senza nessuna pretesa ri-

tende da alcune formule ovviamente errate, vanno attuate con un rigore superiore a quello inteso dai loro enunciatori, che se ne sono troppo spesso clamorosamente allontanati. Osservare positivamente le relazioni umane concrete, la consistenza dei gruppi sociali, i molteplici legami e influenze scaturiti dall'uomo in quanto sociale, ecco il campo proprio della Sociologia, che potrà perciò essere definita: « scienza che ha per oggetto lo studio positivo dei fatti interumani in quanto tali; oppure: scienza che studia i fatti umani sul piano positivo nelle loro relazioni con la vita comune, in quanto essi dipendono da questa e questa dipende da essi » (13).

5. - Secondo il Leclercq, da cui abbiamo tratto questa definizione, la Sociologia cerca di determinare in qual maniera e grado i fenomeni sociali *risultino* dalla vita sociale e in qual maniera e grado *influiscono* sulla vita sociale. Così ad es. sarà compito della Sociologia precisare in qual modo la vita sociale agisca sulla formazione delle regole giuridiche e come queste influiscono sulla società (sociologia giuridica).

Si tratta quindi di uno studio positivo, non normativo: non si formulano giudizi di valore (compito della filosofia sociale), ma soltanto si studiano gli aspetti sociali del diritto dell'economia, della religione, ecc. (14). Siccome la vita sociale impregna tutto l'uomo, non vi è nessuna forma di attività umana (da quella filosofica all'economica) che non possa essere fatta oggetto di trattazione sociologica. I servizi che questa sociologia specializzata può rendere ad ogni genere di sapere sono assai grandi: i teorici potranno essere più cauti in molte loro affermazioni e documentare con serietà e precisione tesi fondamentali, specialmente in campo morale (ad es. danni del divorzio nell'istituto familiare) (15).

6. - La necessità della rinuncia ad ogni pretesta filosofeggiante è anche

formativa, o normativa o comunque filosofica (come per es. sarebbe quella di accertare se i fatti sociali importino libero arbitrio). Inoltre ci si deve accontentare delle uniformità senza nutrire preoccupazioni sul loro carattere di vera necessità.

(13) LECLERCQ J., *Op. cit.*, p. 93.

(14) Esistono già tentativi di sociologia specializzata in tutti i molteplici settori del sociale: sociologia geografica, demografica, ecologica, (s. urbana, rurale ecc.); sociologia economica (s. delle congiunture, fluttuazioni, istituzioni economiche); sociologia industriale, tecnologica, del lavoro; sociologia dello spirito; sociologia della conoscenza, della religione, della morale, del diritto, dell'arte del linguaggio, dell'educazione ecc...

(15) Di questo interessante volumetto del Leclercq, segnaliamo le pagine che egli consacra alle « obiezioni dei filosofi », cui cerca di dare sufficiente risposta. Le difficoltà sostanzialmente si riducono a due:

I - È impossibile, occupandosi dell'uomo, non far intervenire una concezione generale della sua natura, del suo destino e sotto questa luce (filosofica e magari anche teologica) giudicare i fatti sociali. La filosofia si farà sempre strada in tutti i giudizi emessi dalla sociologia.

II - La nozione di « legge sociologica » sembra incompatibile con il libero arbitrio: le leggi sociali, qualora esistessero introdurrebbero nella vita sociale un determinismo simile a quello della natura.

Alla prima difficoltà il Leclercq risponde ribadendo il carattere scientifico-positivo della sociologia. Muovendosi esclusivamente sul terreno della osservazione, delle statistiche, delle conclusioni immediate imposte dai fatti, il Sociologo non ha bisogno di nessuna filosofia. Al contrario è la filosofia sociale che, per poter applicare correttamente al fatto sociale la concezione generale dell'uomo e del suo destino, ha biso-

sottolineata, come già abbiamo accennato, dal sociologo Gurvitch (di origine russa, ma attualmente professore alla Sorbona). Egli afferma più volte che per poter fare della sociologia scientifica ci vuole un abito mentale « relativistico », che importerebbe la negazione di ogni dogmatismo (16). Tuttavia per quanto apra delle prospettive molto interessanti di lavoro sociologico, ci sembra che questo atteggiamento non sia puramente metodologico, ma frutto di presupposti teoretici, che nel corso della Sociologia generale si rivelano in grandi concettualizzazioni e schemi di natura filosofico-sociale.

Il Gurvitch avverte la necessità di provare positivamente (soprattutto attraverso indagini particolari nei diversi settori della Sociologia speciale) le sue classificazioni, e a tal scopo tenta di unire quella che egli chiama « microsociologia » o « sociologia differenziale » ai metodi ed alle tecniche scientifiche proprie della « sociometria » americana. Diamo qualche brevissimo cenno sul suo modo di procedere.

Compito primario della Sociologia sarebbe la determinazione delle stratificazioni del sociale, che è « pluridimensionale »: secondo il Gurvitch, è possibile determinare dieci strati in profondità che si intersecano ed entrano in conflitto (superficie morfologica ed ecologica - organizzazioni sociali, superstrutture organizzate - modelli sociali, segni collettivi - condotte collettive - compiti sociali - attitudini collettive - simboli sociali - condotte collettive innovatrici - valori collettivi - stati mentali e psichici

gno della sociologia, che gli fornisce il quadro esatto delle condizioni di fatto della vita sociale.

Alla seconda difficoltà il Leclercq fa osservare che altra cosa è affermare la libertà dell'uomo, cioè l'attitudine dell'uomo ad agire liberamente, ed altra cosa sapere se questa attitudine si attua realmente nella vita pratica e con quella intensità (p. 150). Secondo il L. la libertà effettiva dell'uomo inserito nel complesso sociale sarebbe molto scarsa e si ridurrebbe in gran parte a libertà e responsabilità « in causa », cioè nel non aver saputo sottrarsi agli automatismi con la riflessione ed il pensiero. Sarebbero perciò pensabili delle vere leggi sociali. Siccome nel rispondere a questa seconda obiezione il Ch.mo A. si rifà, più che a considerazioni sociologiche, empiriche, ad un'analisi filosofica della libertà, che verrebbe ad esigere per ogni atto libero riflessione ed attenzione speciali (per operare il paragone tra bene particolare e bene universale e soprattutto per riflettere alla possibilità di fare diversamente da quello che si fa), non ci sentiamo di seguirlo in questo punto. Ci pare infatti che premendo esageratamente su tali condizioni si venga a

sminuire il valore di libertà che è proprio ad esempio degli atti emessi in forza dell'abito virtuoso (conseguenza a cui effettivamente il Leclercq giunge in altre opere: vedi ad es. « *Les grandes lignes de la Philosophie morale* », Louvain, 1947, pp. 382 e ss.) e più generalmente, non si presti sufficiente peso alla considerazione che la libertà (manifestazione della spiritualità) non è per l'uomo un abito festivo raramente indossato in qualche circostanza, ma rappresenta l'abito di tutti i giorni e di tutte le ore, sia pure in gradi assai diversi di intensità. Pur riconoscendo la forza delle suggestioni derivanti dall'ambiente sociale, il problema sta nel vedere se l'uomo risponde con dei comportamenti meramente meccanici, automatici oppure con azioni che rivelano sempre la presenza della libertà, anche se in grado ridotto. (Cfr. le osservazioni fatte dal NUTTIN per un caso analogo in *Psicanalisi e personalità*, [ed. ital.] Alba, 1953, pp. 166-174).

(16) G. GURVITCH, *Op. cit.*, pp. 45, 52, 97, 105, ecc. « La sociologie en profondeur fait triompher un sur-relativisme et un hyper-empirisme » (p. 97).

collettivi) (17). Alla Sociologia non spetta però determinare la gerarchia esistente tra questi strati: questo importerebbe una presa di posizione filosofica: la Sociologia dà soltanto un contributo negativo, in quanto contribuisce a distruggere i partiti presi dogmatici (18).

Lo studio di un settore solo, ipostatizzato, dà origine alle diverse scienze sociali (diritto, geografia umana, storia, ecc.): tener conto dei diversi strati sociali in profondità e della loro intersecazione è invece caratteristica essenziale dello « spirito sociologico ».

La « microsociologia » che fa parte, secondo il Gurvitch, della sociologia generale, studia le « forme di sociabilità » che si trovano in tutti i « gruppi » (il cui studio è oggetto della sociografia differenziale) e nelle « società globali ».

Ribadita ancora una volta l'impossibilità in cui si trova lo scienziato per stabilire una gerarchia tra queste forme o per trasportarle in sede storica (Durkheim), applicandole allo sviluppo storico della società (19), il Gurvitch dà inizio ad una minutissima classificazione delle « forme di sociabilità » (*rapporti per fusione parziale*: i « noi »: *massa, comunità, comunione; rapporti per opposizione parziale*: *socialità attiva e passiva; funzionale, superfunzionale, ecc.*) (20). Particolarmente interessanti ci paiono le analisi della forma di socialità *per fusione parziale*: massa, comunità, comunione.

Tuttavia rimane l'impressione che queste analisi, per quanto acute, non siano sufficientemente sorrette da una controprova positiva e siano frutto di una impostazione ancora troppo teorica; il Gurvitch si rende conto di questa difficoltà e difende la possibilità di un connubio tra la *sociometria* di Moreno (fondata sul concetto di spontaneità) e la sua microsociologia. La sociometria dispone di un ottimo apparato tecnico, ma è ammalata di eccessivo psicologismo, di individualismo latente, e difetta di adeguata impostazione concettuale, in quanto dimentica la complessità degli strati sociali. Per queste deficienze essa non può applicare la sua tecnica a tutta la realtà sociale nella sua complessità. L'unione della sociometria (prevalentemente quantitativa) con la microsociologia (prevalentemente qualitativa) potrebbe portare ottimi frutti (21).

(17) *Ibid.*, c. II.

(18) *Ibid.*, p. 86.

(19) *Ibid.*, p. 153 segg.; p. 207.

(20) Si veda tutto il cap. III. *L'échelle microsociologique: formes de sociabilité*, e lo schema riassuntivo di p. 120.

(21) Cfr. cap. IV: *Microsociologie e Sociométrie*.

« Il ne nous paraît pas douteux non plus que les mesures sociométriques les plus perfectionnées, n'arriveront jamais à couvrir et à exprimer toute la richesse et toute la

profondeur du domaine microsociologique, où l'interprétation compréhensive des contenus qualitatifs, comme partout ailleurs, garde ses droits, pour autant qu'elle peut être, précisément contrôlée, vérifiée, et limitée, partiellement au moins, par les mesures et les statistiques. Tout ce que nous voulions faire c'est indiquer le seuil où la microsociologie, dans notre sens, et la sociométrie, dans le sens de Moreno, se rencontrent, et pourraient utilement coopérer en se complétant. En modifiant l'adage bien

Rimangono però delle gravi difficoltà: come ha potuto il Gurvitch, antecedentemente all'impiego degli strumenti tecnici sociometrici, stabilire con tanta precisione le forme di socialità, proclamarne la irriducibilità nei confronti dei gruppi e delle società globali, il loro legame dialettico, la loro gerarchia variabile, ecc.? Tutta questa costruzione senza dubbio mirabile, come differisce dalle teorie filosofeggianti del Weber, Scheler o del Tönnies che nella sua « Introduction à la Sociologie » distingue dodici tipi fondamentali di socialità? (22) Inoltre se le componenti della trama sociale (forme di socialità - gruppi - società globali) sono di natura qualitativa, come possono essere rilevate attraverso metodi quantitativi?

Eguali obiezioni suscita la minuta analisi dei « gruppi » il cui intersecarsi costituisce la società globale (nazione, società internazionale). I *gruppi particolari* non sono, a dire del Gurvitch, collezioni di individui simili, medie statistiche, assembramenti di persone riunite o giustapposte, semplici « rapporti sociali » o « sistemi di interazioni umane », insieme di statuti e compiti sociali, condotte esemplate su modelli stereotipi, associazioni, organizzazioni e tanto meno forme di socialità o società globali: « Il gruppo è un'unità collettiva reale, ma parziale, direttamente osservabile e fondata su attitudini collettive, che hanno una comune opera da compiere: unità di attitudini, di opere e di condotta che costituisce un quadro sociale strutturabile, tendente verso un equilibrio particolare delle forme di socialità ».

Se questa complessa definizione rappresentasse il termine di lunghe e pazienti analisi, fosse cioè veramente « a posteriori », non avremmo nulla da ridire. Se anche tenesse il posto di un'ipotesi di lavoro, da controllare poi attraverso il metodo propriamente scientifico, non avremmo ragione di nutrire delle perplessità, ma dall'insieme si ricava l'impressione di una tesi preconcepita.

In altre parole — e vorremmo che questa fosse un po' la conclusione delle nostre brevissime suggestioni, bisognose di ben più ampi e profondi chiarimenti — la Sociologia (generale e speciale) per entrare in pieno nella sua fase di maturità e superare ogni *impasse* epistemologico, deve decisamente optare per il metodo scientifico positivo (fin dove la natura parti-

connu de Kant, on pourrait dire: « *La Sociométrie sans la Microsociologie deviendrait vide, et la Microsociologie sans la Sociométrie deviendrait aveugle* (dans le sens d'une course dans les ténèbres, dépourvue d'une vérification expérimentale objective) » (p. 268).

(22) La Sociologia tedesca, da cui il Gurvitch rimane ancora troppo influenzato, si caratterizza appunto per l'amore delle sintesi organiche, per la sovrabbondanza lussuosa delle definizioni. La Sociologia sistematica tedesca (sia essa *formalistica* [Sim-

mel, Von Wiese] *pura* [Tönnies] o *fenomenologica* [Vierkandt]) subisce sempre il fascino della « forma sociale » isolata dai fenomeni sociali. Perché questo lavoro non sconfini nella filosofia o nella eccessiva sottilizzazione sarebbe necessario un interrotto contatto coi vari rami di sociologia speciale e un senso assai fine delle distinzioni metodologiche che spesso purtroppo difetta. Per una rapida informazione sulla sociologia in Germania cfr. R. ARON, *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, P.U.F., 1950.

colare del suo oggetto lo consenta), lasciando le grandi sintesi e gli ulteriori approfondimenti (necessari per una conoscenza esaustiva della realtà sociale) alla filosofia e alla teologia (23).

Per questa via (positiva e non positivistica) la Sociologia potrà realizzare definitivamente (poichè molti passi in questo senso sono già stati fatti) il sogno dell'autonomia, sempre da lei accarezzato, e dare alla filosofia il più prezioso dei contributi nell'esatto rilievo della realtà sociale.

Torino, agosto 1953.

G. MATTAI

(23) È assunto nettamente filosofico (critica delle scienze, epistemologia) dimostrare la *possibilità, validità e limiti* del sapere sociologico come sapere empirico: si veda una trattazione veramente esemplare a questo riguardo nel ricordato articolo del professor MARCHELLO: *La sociologia come scienza empirica e il giudizio etico*.

Le difficoltà e riluttanze opposte da alcuni Cattolici ad una precisa presa di posizione che valga a far uscire la sociologia da un ormai troppo lungo equivoco, non resistono alla critica. Non è possibile coinvolgere in un'unica indiscriminata condanna positività e positivismo, nè vale addurre come ragione dell'impossibilità di una scienza sociologica basata sull'osservazione, il finalismo libero che caratterizza il mondo dell'agire umano, oggetto delle scienze sociali, (come fa ad es. F. VIRO: *La controversia metodologica nel clima scientifico del secolo ventesimo*, in « Riv. intern. di scienze sociali », 1952, pp. 295-310). La spiritualità dell'uomo non è allo stato puro nè i fatti sociali possono ridursi a puri fatti interni, psicologici: l'attività, anche superiore, dell'uomo presenta aspetti scientificamente rilevabili ed osservabili (ad es. la pratica religiosa). Nè è necessario per questo lavoro scientifico di rilievo dei fatti e di costanti, di formulazione di ipotesi e di leggi, presupporre alcuna concezione filosofica dell'uomo. Il compito *normativo* non va attribuito alla sociologia, la quale descrive e

interpreta scientificamente la società *siculi est*, ma alla *politica sociale* (ad es. alla politica economica, giuridica, sindacale, ecc.). Politica sociale ed azione sociale non possono attingere le *norme* della riforma sociale alla sociologia: non potranno però prescindere dalle condizioni di fatto che essa appunto rivela per applicare fruttuosamente istanze sociali ed etiche mutate da una concezione filosofica e religiosa dell'uomo.

La ragione psicologica della diffidenza, se non erriamo, può essere ridotta a questi termini: quando si parla di Sociologia il pensiero corre al problema sociale, alla questione sociale e perciò quando vediamo ridotta la sociologia nei modesti confini di scienza descrittiva empirica ci sentiamo delusi. E giustamente, direi. Infatti il problema sociale non può ridursi sotto l'aspetto conoscitivo a problema di descrizione empirica, perchè è anche problema filosofico, morale, politico e religioso: inoltre non è soltanto problema di conoscenza ma anche problema di azione (problema tecnico, poietico). La colpa della delusione, non va però ricercata nella natura della sociologia, ma negli errori dei sociologi (o sedicenti tali) i quali hanno confuso problema di conoscenza e problema di azione, oppure hanno ridotto monisticamente il problema del conoscere a solo problema empirico (positivismo sociologico) o a solo problema filosofico (idealismo).

### LA SEPOLTURA DI GESÙ E LA SACRA SINDONE (\*)

...videbunt in quem transfixerunt  
(ZACCARIA, XII, 10).

« *Et inclinato capite tradidit spiritum* » (1).

Colui che non fu creato ha obbedito a tutte le leggi della natura, ed è morto come muore ogni altra creatura. Gli uomini orgogliosi di levarlo al Cielo in segno di sfida e di vittoria, d'un subito tremano, mentre si scuote di giubilo la terra e spacca i sepolcri della morte. L'« abbandonato », il « maledetto » dal Padre è nuovamente tra le braccia del Padre. Il mondo pare diminuito di valore perchè una repentina potenza, che per gli increduli ha di magia ma per i pochi che credono è divina, si impadronisce del mondo. « Colui che è il primo e l'ultimo, il vivente, è morto per essere vivo, e sarà il vivente per i secoli dei secoli » (2). Purificato dal bagno di sangue di quell'uomo che fu già vilipeso, martoriato e ferito così che ogni sua parte non ha più nulla di sano (3), il mondo sta per rinascere, e quella Croce da cui Egli pende e la cui ombra ora pare si allunghi all'infinito agguagliando le sue braccia alla linea dell'orizzonte, sarà il punto centrale di tutto l'universo, l'estremo vertice dei valori umani, l'inizio di quelli divini.

Infinite voci di pianto, tra le tenebre ormai fitte che gravano sulla terra, fanno eco all'ultimo grido del Cristo e l'eco del grido di questo Figlio abbandonato dal Padre si diffonderà dal Golgotha per il mondo fino a quando l'Angelo non pronuncerà la parola *Resurrexit!* « E' risorto! » (4). Qualcuno fra i Giudei atterrito pensa alla profezia di Amos: « E avverrà che in quel tempo il sole tramonterà a mezzodì e coprirà di tenebre la terra in piena luce » (5). Anche Pilato forse si sovviene delle parole di Virgilio: « Chi ose-

(\*) Il presente studio è la relazione che il chiarissimo autore ha letto al Convegno Internazionale Cristologico tenutosi ad Assisi nel settembre 1951 ad iniziativa della « Pro Civitate Christiana » (N. d. r.).

(1) *Giov.*, XIX, 30.

(2) *Apoc.*, I, 17-18

(3) *Isaia*, 53.

(4) *Marco*, XVI, 4.

(5) *Amos*, VIII, 9.

rebbe considerare menzognero il sole allorchè coprì lo splendente volto con rossicce tenebre così che l'empia generazione fu presa dal panico della notte eterna? » (6).

Ma ecco che il velo nero della tenebra si squarcia in due parti, da capo a fondo, come il velo del tempio; il sole esce dalla oscurità ed illumina il viso del Cristo mentre il soldato romano con un colpo di lancia, ultimo spregio al Dio Crocifisso, attesta ed attesterà agli uomini presenti e futuri la sua morte. L'umanità non può ancora comprendere ma presto vedrà e comprenderà che per Lui, morto vorrà dire Risorto.

Anche nelle grandi tempeste non tutti sommergono; su zattere o aggrappati ai resti della nave squassata vanno alla deriva i naufraghi e attendono la nave che li salvi, mentre i più validi tentano a bracciate la riva. La nave sulla quale Cristo ha chiamato i suoi alla conquista del mondo, premuta dalla tempesta degli odi implacabili e dal vento impetuoso dell'ira trattenuta e poi esplosa, si è sfasciata contro gli scogli della incomprensione. I dispersi lottano e si avvicinano ora a Lui a grandi bracciate fendendo i mari con un debole filo di coraggiosa speranza. Ecco sono attorno a Lui e Lo vorrebbero, come sempre fino a pochi giorni prima, mansueto nello sguardo che perdona. Essi piangono tutto il loro dolore, tutto il loro pentimento; vorrebbero che ciò fosse da Lui compreso, ma Egli è andato oltre: ha già perdonato perchè il suo sacrificio era ed è perdono e lo sarà sempre. Lo comprendono i discepoli nascosti: lo comprende Giuseppe d'Arimatea, lo comprende Nicodemo che inconsuetamente rapido attraversa le vie di Gerusalemme dove tutti sentono che un evento grandioso, straordinario si è compiuto, tanto è il senso tragico dell'ora che grava sulla città di Davide. Il Corpo di quel condannato dovrebbe essere sepolto nella fossa comune insieme a quello dei due briganti da strada che Gli stanno a lato: che cosa impedisce ai nemici di Gesù che questo avvenga? La profezia che deve avverarsi.

Il corpo di Gesù, secondo il costume romano dovrebbe rimanere appeso all'infame legno fino a che l'aria, gli uccelli e la putrefazione non l'abbiano consumato (7). Ma contro cotesto costume sta la legge giudaica secondo la quale il corpo del condannato a morte deve essere tolto dalla croce il giorno stesso della morte, prima del tramonto del sole e gettato nella fossa comune (*funeratricium*) o sepolto in una tomba nuova perchè l'appeso al legno, il maledetto da Dio non contamini il cielo e la terra (8). « Non lasciate che il sole tramonti sopra coloro che sono crocefissi ma fateli seppellire nella terra prima del tramonto » (9). Ed ancora la legge giudaica oltre a proibire nel sabato pasquale ogni lavoro taccia di contaminato rituale chiunque abbia contatto con un cadavere.

Mentre il Cristo è ancora in agonia sulla Croce i membri del Sinedrio

(6) VIRG., *Georg.*, I, 463-464.

(7) *Deut.*, XX, 221; *Gios.*, X, 26-27; ecc.

(8) GIOV., *Sat.*, 14-17; *Misch. Sanh.*, VI.

6; STRAK-MAKKOTH, p. 22; ecc.

(9) *Fil.*

mandano una delegazione a Pilato perchè affretti mediante il *crurifragium* la morte dei tre appesi sulla sommità del Golgotha « affinchè non restino sulla croce i corpi nel sabato, giacchè è la Parasceve ed è grande quel giorno di sabato » (10). Pilato accede al loro desiderio, come del resto è principio romano di non urtare le costumanze dei popoli soggetti, ma prima che il *crurifragium* si effettui, Gesù è già morto. Giuseppe d'Arimatea, discepolo di Gesù, « ma occulto per timore dei giudei » (11), membro del Sinedrio, uomo facoltoso e potente, usa di questo suo prestigio ed osa andare dal proconsole Pilato (*talmesas*) a chiedere il corpo del Giustiziato anche perchè conosce le disposizioni della legge romana: « *corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt* » (12). Pilato ascolta con crescente meraviglia (*etaùmasen*) (13) quanto Giuseppe riferisce intorno alla rapida morte del Cristo. Lo fa attendere mentre manda un centurione ad accertarsi che la morte sia proprio avvenuta. Di ciò fattosi certo comanda che il corpo, lo *ptoma* di Gesù venga consegnato (14). Bandire ogni timore, mettersi da solo in contrasto con la maggioranza, togliere il corpo dell'amico ai nemici e cedere poi il proprio sepolcro allo appeso all'infame legno, al maledetto da Dio (15), richiede non poco coraggio: sia Giuseppe come Niccodemo testimoniano in questa contingenza, come scrive il Mauriac, maggior fede e tenerezza di coloro che si erano diffusi in parole (16). Il giorno è avanzato, si avvicina la sera, Giuseppe e Niccodemo ora che hanno finalmente il corpo di Gesù devono compiere il rito della sepoltura rapidamente se vogliono abbia termine prima che tramonti il sole della vigilia, prima che spunti la prima stella e non si possa distinguere un filo bianco da un filo nero, ed anche perchè i nemici non si possano impossessare del Corpo con qualche nuovo inganno così come hanno carpito attraverso l'inganno la sentenza di morte in piena violazione del diritto romano e giudaico.

Si decide di staccare il corpo dalla croce e deporlo in una tomba nuova nel giardino di Giuseppe che dista circa seicento metri dal Golgotha. Agli aromi provvederanno Niccodemo e le donne mentre Giuseppe provvederà il « sudario » (*soudarion*), la « sindone monda » (*katharà*) (17) e le bende (*keiriai*).

In possesso del necessario i due discepoli con i loro famigli raggiungono il Golgotha e si accingono alla triste bisogna.

La Croce, *crux capitata* (18), è in due pezzi: lo *stipes*, il palo longitudinale, resterà fisso sul monte mentre il *patibulum*, il palo trasversale, verrà staccato non prima di aver schiodato i piedi della vittima fermati con un

(10) Giov., XIX, 31.

(11) Giov., XIX, 38.

(12) Dig., XLVIII, 24, n. 3; SVET., Aug., XIII; Ulp., 48, 24.

(13) Marco, XV, 44.

(14) Marco, XV, 45.

(15) Matt., XXVII, 60.

(16) MAURIAC, *La Vita di G.*, Mondadori, Milano, 1937.

(17) Marco, XV, 46.

(18) FIRMINO MATERNO ASTR., VI, 31. V. anche GIUSTINO, TERTULLIANO, ecc.

sol chiodo ed incrociati uno sull'altro. Le gambe del Crocifisso per pochi momenti ora penzolano a cavalcioni del sedile a mezzo dello *stipes* sul quale è incastrato il *patibulum*; ma ecco che ora quest'ultimo viene sollevato ai due estremi e disinnescato viene fatto scendere a terra col giustiziato. Così sostenuto per le gambe con le braccia ancora inchiodate al *patibulum* il corpo di Gesù viene trasportato con delicata cura al sepolcro.

Durante questa manovra, un fiotto di sangue venoso riesce dalla ferita del torace e segna per la seconda volta il petto ed il dorso. Sulla Sacra Sindone, il più insigne « documento » della Passione, noi troveremo questo « sigillo », sigillo come tanti altri di verità e di autenticità.

Il sepolcro nuovo non è lontano.

Il mesto corteo che trasporta la Vittima si avvia alla tomba scavata nella roccia del monte. L'accompagnano il singhiozzo della Madre e il dolore muto e la meraviglia di tutti: chè ognuno si domanda come mai quegli occhi siano ciechi, quegli occhi che tanto videro, e muta sia quella bocca che tante cose annunziò e pure fermo sia quel cuore che pulsò con tanto affetto e riversò tanto amore. È come se molti di essi si aspettassero qualcosa di diverso, e come se solo ora capiscano qualcosa fino a quel momento a loro incomprensibile: la morte. Come in altri momenti hanno dimenticato le Sue parole. Non ha Egli forse detto innumeri volte: « Io sono la Resurrezione »?

Ma ora sono giunti al sepolcro. La tomba è nuova (19) e mai occupata prima di allora secondo vuole la legge per i giustiziati. Cionondimeno però esso è un sepolcro di famiglia (20) così come si usa per le persone onorate e ricche affinché anche in questa congiuntura si adempia la profezia di Isaia: « Egli è stato col ricco nella sua morte » (21). Infatti soltanto le persone di qualche censo venivano seppellite nelle tombe dei loro padri (22); i cadaveri degli altri erano portati nelle sepolture del comun popolo (23) e deposti entro fosse scavate nella terra o nel vivo masso e ricoperti poi di terra su cui veniva poi posta una lapide senza alcuna iscrizione.

I sepolcri dei ricchi, come quello in cui è ora entrato il Cristo, è di un genere diverso; e scavato a forza di scalpello entro la roccia del Golgotha e consta di due grotte che comunicano l'una con l'altra per mezzo di una porticina incavata nella parete massiccia della roccia che le divide. Non vi è alcuna muratura e le due celle non sono preparate a loculi ma a banchi incavati come pure non vi è che un banco per cella. La porta esterna del monumento è interamente rotonda o semicircolare, come lo sono quasi tutte quelle degli antichi sepolcri ebraici tuttora esistenti nella necropoli di Gerusalemme. Questa porta verrà poi chiusa con una grossa pietra di forma orbicolare. Che così sia lo spiegano a noi ripetutamente gli Evange-

(19) *Re*, III, 8, 21.

(20) *Gen.*, 23, 20; *Tob.*, 14, 12; *Mach.*, I, 2, 70.

(21) *Isaia*, 53, 9.

(22) *BEKER, Char.*, vol. II, p. 190.

(23) *Ger.*, XXVI, 23.

listi nell'usare il verbo *advolvere* per indicare l'azione del chiudere ed il verbo *revolvere* per indicare l'azione dell'aprire: rispettivamente in greco *prosculio* e *apoculio*.

Ecco che il Corpo di Gesù viene ora disteso con le braccia ancora fermate al *patibulum* sul banco funerario della prima cella. Con estrema delicatezza e precauzione vengono estratti i lunghi chiodi dalle mani. Maria Maddalena e le altre donne stanno dirimpetto all'apertura del sepolcro; esse vogliono assistere alle estreme onoranze del Dilettissimo. Le braccia di Gesù vengono stirate, chè già si inizia la rigidità cadaverica, fino ad incrociarsi sul pube. Si incomincia quindi l'estrema cura del cadavere, *ut diutius sine corruptione corpus conservaretur* (24).

È a questo punto che prendono inizio le controversie interpretative dei testi fra i vari studiosi che si sono occupati della sepoltura di Gesù, poichè di sepoltura dobbiamo parlare e non di imbalsamazione. Infatti se è vero che gli Ebrei avevano ripreso in gran parte la loro prassi funeraria, se già non la conoscevano prima dai Fenici (25), dagli Egiziani, presso i quali avevano soggiornato per quattrocento anni, è altrettanto vero che essi l'avevano adottata a modo loro ed in maniera incompleta per i loro morti. Gli Egiziani, secondo scrive il Michaelis, mettevano gli « aromi » nell'interno dei cadaveri, i giudei invece che procedevano alla sepoltura il giorno stesso della morte, si accontentavano di distribuirli all'esterno del morto. Essi in sostanza si limitavano soltanto a difendere il cadavere dalla putrefazione e dai cattivi odori che esso emanava nei tre giorni che dovevano e potevano recarsi a visitarlo.

Se Giacobbe fu propriamente imbalsamato per ordine di Giuseppe alla maniera egiziana come si legge nel Genesi (26); se pure Giuseppe, come da sua disposizione, venne in tal modo seppellito, in seguito però, ritornati gli Ebrei in Palestina, modificarono la prassi funeraria egiziana, assai lunga e complicata, se non formalmente senz'altro sostanzialmente. Così il re Asa venne deposto nel suo sepolcro che si era scavato nella città di Davide e venne posto « nel suo letto pieno di aromi e di ungenti delicatissimi composti secondo l'arte di profumiere, e li bruciarono con pompa stragrande su di lui » (27). Allo stesso modo venne sepolto il re Erode secondo si legge in Flavio Giuseppe, nelle « Antichità Giudaiche » e nella « Guerra Giudaica » (28).

Noi però non conosciamo con certezza i particolari del *modus sepeliendi* ebraico e se dobbiamo credere a quanto scrive Mosè Maimonide, medico e filosofo ebreo del XII secolo (29), e come d'altro canto si può rile-

(24) TOLETUS, *Sacr. Joan. Ev. Com.*, cap. XIX, p. 284, Roma, 1590.

(25) CRIVELLI, *Diz. Enc.*, UTET, Torino.

(26) *Gen.*, L, 3.

(27) *Paralip.*, II, XVI, 14.

(28) GIUS. FLAVIO, *Antichità Giud.*, XVIII, 10; *Guerra Giud.*, I.

(29) MAIMONIDE, *De luctu*, XI.

vare da altre fonti bibliche (30), dagli apocrifi del Vecchio e Nuovo Testamento (31), da certi scritti dell'epoca talmudica che si riferiscono alla pratica di epoche anteriori (32) e infine da quanto si conosce essere ancora in uso presso taluni popoli, i Drusi del Libano e beduini di Maob e Negeb (33), le modalità del seppellimento ebraico si riconducevano essenzialmente a poche, più o meno brevi, operazioni che noi vediamo riprese anche nei primi tempi del cristianesimo. Raccontano difatti taluni scrittori del I secolo che i primitivi cristiani nei loro funerali seguitavano in alcune parti i riti degli Ebrei, riti che erano in quel tempo comuni presso molti popoli. Gli Atti degli Apostoli confortano queste asserzioni. Morto Santo Stefano « *vir timorati curaverunt* (il di lui cadavere) *et fecerunt planctum magnum super eum* » (34). Scrive ancora Dioniso Alessandrino che non appena i cristiani vedevano uno dei loro passare all'altra vita gli chiudevano gli occhi e la bocca, lo lavavano e gli spargevano sopra gli aromi, poi lo ornavano e gli davan finalmente, nella miglior maniera, sepoltura (35). Tertulliano conferma pure esso che gli stessi primi cristiani erano soliti seppellire con aromi e profumi i corpi dei defunti e specialmente dei martiri (36). Con misture odorose fu sepolto il corpo di S. Euplio: « *sublatum est corpus eius a Christianis et conditum aromatibus sepultus est* » (37). Che in tali congiunture si adoperassero aromi in quantità notevoli lo apprendiamo da S. Gregorio Nisseno « *In funere Meketii* », dove parlando appunto di questi funebri scrive: « *Syndones mundaе, panni serici, unguentorum et aromatum largitas et abundantia* » (38). Russino da Aquileia e Prudenzi dicono che i cadaveri venivano avvolti entro lenzuoli e « fasciati lassamente con alcune fascie » affinché gli unguenti più si spalmassero sul corpo e perchè l'aria non vi penetrasse (39). Quali erano adunque i vari momenti della sepoltura ebraica? Si riconducevano ad otto: 1) al defunto si chiudevano gli occhi (40); 2) si legava la mandibola se la bocca era aperta; 3) si lavava il cadavere (41); 4) si chiudevano gli orifizi esterni; 5) lo si ungeva con varie specie di balsami ed ungenti (42); 6) si tagliavano i capelli ed i peli in genere; 7) si copriva il volto con un sudario (43); 8) si avvolgeva il corpo in un lenzuolo di lino (44). Circa i materiali impiegati conviene anzitutto tener presente che con la parola « aromi » devono intendersi sia gli « unguenti », principi attivi di droghe distillati in olio e incorporati nel grasso, sia i « balsami », principi attivi

(30) *Eccles.*, XXXVIII, 16; *Tob.*, XII, 12.

(31) WUENSCHEL, *The Shroud of Turin* ecc.; *The Cath. Bibl. Quart.*, VII, 1945.

(32) GOLDESCHMIT, *Der Babilon*, Talmud, Berlino, 1897, ecc. (da WUENSCHEL in.).

(33) JAUSSEN, *Coutumes des arabes au pays de Moab*, Paris, 1948 (da WUENSCHEL in.).

(34) *Act.*, 8.

(35) *Apud Eus. Hist. ecc.*, I, VII, cap 12, 17.

(36) TERTULLIANO, cap. XLIII.

(37) RUINART, p. 363, ed. Ver.

(38) MIGNE, 14, 706.

(39) HERN., *Valer. ad Eus.*, I, VII, c. II.

(40) *Tob.*, 14, 15.

(41) *Act.*, 9, 37.

(42) GIOV., 13, 3; LUCIANO, *De luc-tu*, II.

(43) GIOV., XI, 44; XX, 7.

(44) *Luca*, XXIV, 53 e altrove.

di droghe disciolti in olio; e infine i « profumi », droghe polverizzate che venivano sparse o bruciate attorno al cadavere. Tra le molte specie di aromi prodotti dalla natura, nelle vicinanze di Gerusalemme, ad occidente della città, vi era un bosco, il bosco di Hareth, doviziosissimo di piante balsamiche ed odorifere, così come il Jabes, oltre il Giordano, il Bethel, ecc. (45). Tra le molte specie di aromi adunque prodotti dalla natura o dall'industria o provenienti da altri paesi l'uso lasciava libera scelta a chi si prendeva cura del cadavere (46). Sul modo di preparare questi aromi vi erano formole precise fissate dalla legge e che, come apprendiamo dall'Esodo, erano state affidate da Dio stesso a Mosè (47), come pure formole indigene tradizionali.

Per avvolgere il cadavere si usava una « sindone », lenzuolo di lino di costo modesto od anche elevato, a seconda delle possibilità finanziarie dei parenti, che consisteva in una pezza di tela di lino di altezza stabilita (48) come pure di lunghezza, non soltanto nuova di fabbrica ma anche bianca a simboleggiare la purezza (49), delle bende (*keiriai*) (50) ed un « sudario » (*sudar*) (51), pezza di tela piccola, avente le misure di un fazzoletto, la quale non solo serviva nel caso specifico a coprire il volto del cadavere, non sempre di gradevole aspetto per malattia od altro, ma genericamente anche per altri usi. Così Luca racconta del servo pigro che ravvolge la moneta ricevuta in un « sudario »; e negli Atti si legge dei malati che guarivano al tocco dei « sudari » portati da S. Paolo (53).

Tutto ciò premesso entriamo nella prima cella del sepolcro dove sul banco funerario frettolosamente già si prodigano le prime cure al corpo martoriato del Cristo. Schiodato dal *patibulum*, *patibulum* che poi S. Elena troverà poco lontano presso una fontana sotto la frana delle macerie di un tempio di Venere, Gesù *entafiascin*; Gesù viene preparato per la sepoltura (54). Poichè la notte incombe non è certo possibile eseguire tutto quanto la legge prescrive per il caso ordinario a meno che taluni momenti della prassi funeraria non vengano praticati a mo' di rito (55). Di qui innanzi pur seguendo in parte quanto sull'argomento hanno scritto il Vaccari (56), il Braun (57) ed il Wuenchel (58) ci appoggeremo pure ad interpretazioni personali del testo anche se la nostra competenza non sia sufficientemente profonda come richiederebbe l'argomento. Chiediamo perciò venia a quanti ascoltano se incorreremo non soltanto in errori ma

(45) CULTRERA, *Flora Biblica*, Palermo, 1861.

(46) VACCARI, *Archelog. e scienze affini ecc.*, « La S. Sindone nelle ricerche moderne », LICE, 1950.

(47) *Esodo*, XXX, 23.

(48) JUDICA, *La S. S. e le sue misure; « Perfice Munus »*, 1943.

(49) LAGRANGE e PIROT, *Ev. de S. Math.*, Parigi, 1935.

(50) *Giov.*, XIX, 40.

(51) *Luca*, XIX, 20.

(52) *Luca*, XIX, 20.

(53) *Act.*, XIX, 12.

(54) *Giov.*, XIX, 40.

(55) JUDICA, *L'uomo della S. è il Cristo?*, Ghirlanda, Milano, 1941.

(56) VACCARI, *l. c.*

(57) BRAUN, *l. c.*

(58) WUENSCHER, *Congresso Int.*, Roma, 1950, (ined.).

anche in improprietà di linguaggio; riteniamo però che ciò che vale, nella fattispecie sia « l'intelletto d'amore » con cui abbiamo posto mano a trattare sì difficile ed augusto argomento.

I Sinottici, fonte principale ed essenziale per risolvere la dibattuta questione se la sepoltura di Gesù fu provvisoria o definitiva, ci danno un quadro di un seppellimento affrettato senza specificare e scendere in quei particolari che per noi, a duemila anni di distanza, sarebbero non poco interessanti.

Scrivono Matteo: « E Giuseppe preso il corpo lo involse in una bianca sindone e lo pose nel suo monumento nuovo scavato da lui in un masso e ribaltò una pietra sulla bocca del monumento e si ritirò » (59). E Marco: « E Giuseppe comperata una sindone e distaccatolo lo involse (*enleise te sindoni*) e lo mise in un sepolcro scavato nel masso e ribaltò una pietra alla bocca del sepolcro » (60). Luca più concisamente: « E (Giuseppe) depostolo lo rinvolse (*entulixen en to sindoni*) in un lenzuolo e lo pose in un sepolcro scavato nel sasso » (61).

Il racconto adunque dei Sinottici è pressochè identico ed essi non si pronunciano apoditticamente su una sepoltura provvisoria o definitiva anche se affrettata lasciando indifferentemente sottintendere l'una o l'altra modalità. Rimarrebbero però a favore della deposizione provvisoria le cure che le donne dovrebbero prodigare al corpo di Gesù il giorno dopo la Pasqua, ungere cioè il cadavere con gli unguenti ed i balsami che avevano preparato (62). Questo apporto di aromi doveva servire a espletare il seppellimento provvisoriamente eseguito il venerdì, oppure costituiva un semplice omaggio che le donne volevano compiere verso il morto, come si usava dopo la sepoltura, come sostengono gli assertori della sepoltura definitiva? Se si dovesse badare a quanto aveva il Cristo detto pochi giorni innanzi, e cioè alla cena di Betania, « Lasciatela fare (la Maddalena) ha anticipato a ungere il mio corpo per la sepoltura... » (63) parrebbe di sì, comunque una prova per l'una affermazione o per l'altra non è possibile anche se i fautori del seppellimento definitivo si appoggiano a Giovanni. Questi però non contraddice, nè qui, come neanche altrove, i Sinottici, ma sempre egli invece li completa tenendovi a precisare ed aggiungere particolari tralasciati dagli altri. Anche in questo caso, come fu ben detto, le voci sono diverse ma si accordano in un sol canto.

Scrivono Giovanni: « (Giuseppe)... prese il corpo di Gesù. Venne anche Nicodemo portando una mistura di mirra ed aloe, quasi cento libbre. Presero dunque il corpo di Gesù e lo avvolsero ponendovi gli aromi con pannolini, come dagli Ebrei si costuma nelle sepolture » (64) dove il verbo *entafiazein* più che « seppellire » significa « preparare alla sepoltura ».

(59) Matt. XXXVIII. 59-60.

(60) Marco. XV. 48.

(61) Luca, XXIII. 53.

(62) Luca, XXIV. 1.

(63) Matt., XXVI. 12.

(64) Giov., XIX. 39.

Più avanti l'evangelista aggiunge ancora che nella tomba del Risorto vennero trovati i pannolini ed il sudario « che era sul capo di Lui » (65). Se Giovanni aggiunge dei particolari ne tralascia però altri che facevano parte integrante della sepoltura, particolari che per taluni commentatori sarebbero sottintesi nel *sicut est mos Judaeis sepelire* e per altri sarebbero stati omessi volontariamente perchè non potuti eseguire a motivo del breve tempo a disposizione. Comunque, ripetiamo, la questione non può essere, come non lo sarà mai, risolta in un modo soddisfacente e definitivo per tutti, perchè gli Evangelisti si sono attenuti ad un linguaggio conciso, concisione di linguaggio più che comprensibile qualora si pensi che essi scrivevano per genti le quali ben conoscevano la procedura del seppellimento presso gli Ebrei, così come sapevano come avveniva la crocifissione, la flagellazione, ecc. Infatti gli Evangelisti su questi avvenimenti non si soffermano a lungo ma scrivono semplicemente: « e fu crocifisso » (66) « e lo flagellarono », ecc. (67). Un'altra ragione che milita in favore di codeste omissioni si può trovare nell'effetto negativo che certi particolari avrebbero avuto nella evangelizzazione di taluni popoli, quali il romano (un Dio flagellato e crocifisso), senza contare che nello stendere gli Evangeli essi si sono più preoccupati di riferire le parole, la dottrina di Gesù più che non altri avvenimenti di contorno aventi scarso valore.

Se provvisoria, o definitiva, la sepoltura, essa non ha quella importanza che si vorrebbe dare per quanto attiene la autenticità o meno della Sacra Sindone torinese, la quale per nulla soffre della interpretazione in un senso piuttosto che nell'altro.

Nel sepolcro intanto la Vittima è ancora distesa sul banco funerario della prima cella. Schiodate le mani dal *patibulum*, come abbiamo detto, le braccia vengono incrociate alla regione pubica; la gamba sinistra, rimasta in lieve flessione e rigidità, viene stirata, sia pur non completamente come l'altra che era aderente allo *stipes*.

Gli occhi vengono pietosamente chiusi. Non occorre la mentoniera perchè dopo il grido lacerante (68) il capo si è flesso sul petto ed il mento necessariamente ha fatto serrare la mandibola, ora in rigidità, al mascellare superiore. Alla lavatura, a meno che non si faccia a mo' di rito, non è possibile procedere come vorrebbe la legge, perchè l'orribile stato in cui si trova il povero Giustiziato e la brevità del tempo non lo consentono. Alle ferite, alle escoriazioni profonde, ed ancora beanti e gementi sangue nerastro, sono più convenienti i balsami e gli unguenti, gli *aromata* di cui parla Giovanni e che bene servono a medicare le piaghe e ad impedire la putrefazione del sangue, sempre più rapida a verificarsi che in ogni altro tessuto.

(65) Giov., XIX, 7.

(66) Matt., XXVII, 26.

(67) Luca, XXIV, 20.

(68) Luca, XXIII, 46.

Dopo di ciò il corpo di Gesù è trasportato sul banco funerario della seconda cella dove la *sindone munda* (*sindon kathará*), l'*othonion* — da notarsi che *othonion* significa anche lenzuolo (69) — è steso per la sua lunghezza sul banco stesso pronto ad accoglierlo. Ricomposto il corpo su di esso vengono versati balsami e sulle piaghe posti gli unguenti, mentre su dei braceri si bruciano profumi (legno di aloe profumato, incenso, ecc.) e attorno al cadavere e sul corpo viene sparsa la mistura di aloe e mirra. I capelli che ingombrano il volto vengono ravviati e su di esso si stende il « sudario »; mentre la « sindone » viene ripiegata sul capo e poi ricondotta, nel senso di tutta la restante lunghezza, fino ai piedi. Dopo aver rovesciato i lembi laterali ed inferiori del lenzuolo sulla parte anteriore del cadavere, alle ginocchia ed al collo vengono lassamente strette (*edesan*) (70) due fascie bene impregnate di aromi così da difendere ancor più la carne dalla corruzione.

Ecco ora Colui che « *cum ignominia mortuus erat, cum honore* » (71) è seppellito come vuole la legge avvolto in una *sindone munda* e cosparso di ogni specie di aromi in grande quantità « come il ricco nella sua tomba » (72) e legato con bende. *Otonia* scrive Giovanni e non *keiriai* come si legge nel brano di Lazzaro risorto poichè l'Evangelista usando *otónion* al plurale intende significare e bende e sindone. È uso dello stile ebraico, scrive il Vaccari (73), di chiamare la parte maggiore e più importante col nome del tutto.

La pietosa cura è terminata. In mezzo a profumi, balsami ed unguenti il corpo di Gesù finalmente riposa. La pietra vien fatta rotolare davanti al sepolcro non prima che da tutti venga dato un ultimo sguardo a Colui che non per *umbram* ha sofferto ed è morto, ma, in realtà, obbedendo alle leggi tutte della natura. Col cuore gonfio e l'anima costretta dall'ambascia, questi ultimi testimoni dell'Amore del Cristo sulla terra tornano tra le brume della sera alla città. Gli squilli delle trombe d'argento annunciano la Pasqua.

Le stelle cominciano ad ammiccare nel cielo terso di quella notte di aprile del 783 di Roma (74). Ma colui che domani abbandonerà quel sepolcro lascerà agli uomini oltre al Suo Corpo e la Sua Dottrina un pegno del « suo » amore. Accanto al « sudario » e agli altri « pannilini » verrà rinvenuto da Pietro e Giovanni un « documento » che riprodurrà misteriosamente la sua sembianza così che gli uomini possano nel tempo valutare il prezzo del loro riscatto, abbiano a riguardare, come dice Zaccaria, « Colui che hanno trafitto ed abbiano a piangere come si piange l'unico figlio; ne siano rattristati come ci si rattrista per la morte del primogenito » (75).

(69) WUENSCHEL, *l. c.* (ined.); *Giudici*, XIV, 12-13; *Os.*, II, 7 (Stele di Rosetta dove « *otonion* » significa i grandi lenzuoli di lino che i templi di Egitto consegnavano come tassa annuale al tesoro reale).

(70) *Giov.*, XIV, 40.

(71) TOLETUS, *l. c.*

(72) *Isaia*, 53, 9.

(73) VACCARI, *l. c.*

(74) SCHUSTER, *Liber Sacr.*, Vol. III, p. 193, Marietti, Roma.

(75) *Zaccaria*, XII, 10.

Su questo sacro « documento » (75 bis) si appunteranno nei secoli le critiche e le esaltazioni di storici e di esegeti e nessuna Reliquia avrà mai tanti detrattori e tanti esaltatori.

Il breve spazio concessomi non permette di mostrarvi il « documento », tracciarvi in sintesi la sua storia, e neppure descrivendo nei particolari da cui emergono e balzano visibili in maniera impressionante i dolori dell'Uomo Dio.

A chiunque affissi lo sguardo sul Cristo Sindonico, Egli appare quasi emanazione ultraterrena di un corpo umano, così come apparve ai discepoli sul lago di Genezareth dopo la Resurrezione, un « fantasma » (76), uno spettro, un'ombra, una figura impalpabile, evanescente, eterea circonfusa di divino splendore. Il viso spirante compassione è il viso di ogni nostro fratello che soffre; il Suo volto piagato ma serenamente composto nella quiete della morte, è il volto di ogni nostro caro che dorme l'eterno sonno; la maestosa severità è la stessa maestà di un re nel sepolcro; il corpo lacerato e sanguinante, è il corpo stesso di ogni martire della Sua fede. Egli possiede il sembiante di tutti e di nessuno; proprio come dice Origène del Cristo, e cioè Egli non aveva nessuna appariscenza ma la cambiava a seconda di come ognuno lo poteva guardare; e ad ognuno si mostrava nell'aspetto di cui quello fosse degno (77). Volto « eternamente mutevole » (78) per chi lo guarda, e per chi lo studia, volto perfetto, perfetto al pari del corpo ed in piena armonia con i canoni della antropologia ed antropometria. Così venne suggellato quel corpo del Martire stesso sopra un lacero lenzuolo per mostrare nel tempo e per tutti i secoli il mistero più grande per l'uomo, quello del Creatore morto e sacrificato per la creatura. Divina sublimazione della carità!

Se la storia di questo magnifico eppur tremendo « documento » ha delle lacune, lacune facilmente colmabili dal buonsenso (e perchè chiedere alla Sindone, a questo cimelio, un *curriculum* storico quale non si richiede e non si è mai richiesto a nessun altro cimelio o monumento storico?), lacune ripeto che hanno scarso valore quando dall'esame intrinseco del « documento », dalla indagine scientifica e minuziosa (sono in gioco tutte le branche della scienza dalla chimica alla medicina) balza evidente la sua autenticità. Chiunque si è accinto a studiare rigorosamente e con mente da ricercatore la figura dolorante eppur maestosa del Martoriato che venne avvolto in quel lenzuolo, chiunque senza preconconcetti non ha semplicemente guardato ma letto e meditato questo che è stato chiamato quinto evangelo, e che documenta la Passione descritta dai quattro evangelisti con impres-

(75 bis) Il ch. A. in questo studio usa ripetutamente questo termine come era stato usato dal S. Padre Pio XII per indicare la Santa Sindone « testimonio della Passione del Divino Redentore » inviando un suo telegramma di benedizione ai par-

tecipanti al Convegno Internazionale di studio sulla Santa Sindone tenutosi a Roma nel maggio 1950 (N. d. r.).

(76) Marco., VI, 49.

(77) ORIG., *Comm. in Math.*, 100.

(78) GIUSTINO, *Dialog. c. Tryph.*, XIV.

sionante rigidità, ha dovuto restare muto davanti ad esso per la sorpresa e, con gli occhi inumiditi di lacrime, piegare involontariamente il ginocchio nella preghiera. Santi e Pontefici, scienziati ed umili creature hanno pianto sopra questo sacro documento di dolore, come mai sopra alcuna altra immagine o reliquia.

Ecco brevemente che cosa ci mostra la tela su cui essi hanno pianto, ecco ciò che noi fino ad oggi vi abbiamo visto, e che per aver visto abbiamo creduto e crediamo abbia avvolto il corpo del Cristo. Gli argomenti che ci sorreggono nella tesi della autenticità sono d'ordine esterno e d'ordine interno. Argomenti esterni sono la storia e la tradizione; interni tutti quelli che scaturiscono dalle ricerche esperite sulle immagini dai cultori delle varie scienze. L'assenza di documenti storici, specie dei primi tempi, è la maggior accusa mossa alla autenticità della Sindone. Si è richiesto ad essa, come abbiamo detto, ciò che per altri pezzi archeologici non si è mai richiesto nè si insiste nel chiedere, ma non è forse vero che se più si va a ritroso nei secoli sempre di più scarseggiano le testimonianze scritte di ogni monumento o documento storico? Troppo lungo sarebbe enumerare per la Sindone i motivi del lungo silenzio dei primi secoli. Noi riteniamo che questo silenzio sia stato mantenuto di proposito onde evitare andasse distrutta cotesta reliquia che è la più grande ed insigne reliquia della Cristianità. Senza andare oltre ed entrare in particolari che ci condurrebbero troppo lontano rianimiamo davanti ai nostri occhi per un momento il mondo primitivo cristiano e allora potremo comprendere non solo il silenzio intorno al Sacro Lenzuolo ma anche tanti altri fatti su cui increduli e scettici fecero e fanno questione. È d'uopo però ricordare che laddove per la Sindone non illumina la storia illumina invece la tradizione, quella tradizione a cui la storia fin dai primissimi tempi ha sempre dato notevole importanza. In vincolo strettissimo con la storia documentata essa spesso subentra a spiegare, chiarire, confortare talvolta e completare quest'ultima. Se talune verità di fede non andarono perdute lo si deve appunto alla tradizione; ora perchè si deve negare ad essa ogni valore quando essa costantemente avvalora e serba insistente nei secoli il ricordo del culto verso la Sindone?

Quante tradizioni della Chiesa non collaudate da documenti ebbero sanzione dalla Chiesa stessa! *Ab immemorabili* risale il culto della Sindone e questo culto noi dobbiamo tenere in conto tanto più che esso ha fondamento su elementi emergenti dalla Reliquia stessa. Noi crediamo di essere nel vero dando affidamento alla tradizione la cui voce sempre più eloquente di secolo in secolo ebbe mai rivali quando si trattò di assicurare nel tempo documenti inerenti alla vita e alle opere di Gesù in terra « secondo furono trasmesse da coloro i quali fin da principio le hanno viste con i propri occhi » (79). Ed ancora se non vi sono elementi in favore della Sindone non

(79) Luca, I, 2.

ve ne sono tuttavia di contrari e quelli contrari che vi sono non possono dare quell'affidamento che un documento storico dovrebbe dare. Con ciò intendiamo alludere alla diatriba di Troyes, dove sono in gioco gli interessi temporali di un vescovo e le ignave decisioni di un antipapa. Dal secolo XIII ad oggi la storia della reliquia è quanto mai esplicita e pienamente risponde a tutti i requisiti storici.

Più che dalla storia e dalla tradizione il « documento », che come saprete certamente consta di un'unica pezza di tela di lino di m. 4,36 x 1,10 riproducente con esattezza una figura umana in negativo nella sua parte dorsale e ventrale, da sè stesso si autentica per quanto a noi dice chiaramente attraverso ad una interprete degna di fede qual è la scienza.

La tela innanzi tutto presenta tutte le caratteristiche, dalle misure alla struttura intima, dei tessuti dell'epoca in cui visse Gesù; presenta una morbidezza ed una pieghevolezza che conferma la sua conservazione attraverso i secoli unitamente ad un aspetto senza screpolature, fatto questo che rivela come i fili siano stati impregnati di sostanza colorante in tutto il loro spessore (80).

Le impronte della figura, di color bruno rossiccio più o meno intenso a seconda delle zone più o meno a contatto del cadavere spiegano le modalità del seppellimento ebraico, modalità che si identificano con quelle usate per il Cristo in quella particolare congiuntura. Aggiungeremo che tutte le esperienze miranti a riprodurre delle immagini identiche a quelle della Sindone non hanno mai dato risultati soddisfacenti: immagini analoghe sì, ma identiche mai anche usando particolari accorgimenti. Dal complesso delle nostre ricerche, e da quelle di altri, ci sentiamo di affermare che pur essendo in possesso di tutti gli elementi capaci di spiegare il fenomeno, la produzione delle impronte, non riusciamo a coordinarli in maniera da riprodurre il fenomeno, così come conosciamo i componenti delle cellule e non siamo in grado di riprodurre una sola cellula.

Se il biologo positivista vuol vedere nella Sindone soltanto il fenomeno naturale, e se il teologo vi volesse vedere soltanto il miracolo, noi andiamo contro questo dualismo interpretativo per scorgervi invece non una coincidenza casuale di elementi e conseguenzialmente di effetti, ma l'azione coordinatrice di una speciale provvidenza che avrebbe diretto il coincidere di circostanze nel compiersi del fenomeno. Così ci sentiamo di affermare, perchè la prudenza è necessaria in tutto quello che si riferisce al mistero divino, benchè nell'intimo siamo convinti che la nostra prudenza, il nostro spirito critico, dal progresso delle scienze fatto sempre più sospettoso, necessiti che talvolta abbandoni l'arma troppo comoda e talvolta insidiosa della critica e brandisca quella coraggiosa della Fede e della onnipotenza di Dio (81).

(80) TIMOSSI, *Analisi del tessuto della S. Sindone*, « La S. Sindone nelle ricerche moderne », LICE, Torino, 1950.

(81) JUDICA, *La S. Sindone nelle ricerche moderne*, LICE, 1951.

Altro apporto in favore della autenticità della Sindone torinese è dato dalla fotografia, la quale permette di scartare qualsiasi procedimento pittorico perchè mancano i tratti di pennello anche a notevole ingrandimento e non si rinvenivano tracce di colore, così come anche le luci e le ombre non hanno confini rigorosi, ma sibbene sfumati.

Le caratteristiche poi del negativo depongono per la impossibilità di riproduzione in una epoca anteriore alla fotografia, così come fanno pensare alla impossibilità di una inversione del colore, inversione che se fosse avvenuta avrebbe fatto sparire i neri delle ombreggiature più forti ma non avrebbe risparmiato certamente la colorazione del sangue ancora oggi ben evidente.

Di tutte le ricerche perseguite sulla Sindone però le più interessanti sono le ricerche medico-legali le quali oltre ad averci permesso di identificare sull'Uomo della Sindone tutti i patimenti che il Vangelo e la tradizione ci dicono abbia sofferto il Cristo, ci danno anche una prova saremmo per dire apodittica della autenticità del sacro « documento ». Infatti noi esaminandolo attentamente constatiamo i maltrattamenti subiti da Gesù nella casa di Caifa ed il colpo di bastone, vibrato da uno degli sbirri del tempio; la flagellazione secondo il costume romano e con un *flagrum* di cui ne è possibile la ricostruzione attraverso le lesioni (ben 80) riscontrate sul corpo del Martoriato; le tracce della coronazione di spine nonchè la forma della corona stessa; la lesione determinata dal carico del *patibulum* sulla spalla destra attraverso la quale lesione è possibile determinare il peso, il volume e le altre caratteristiche, le tracce delle lesioni alle ginocchia, in maggior numero a destra che a sinistra, e determinate dalle cadute lungo la strada del Golgotha, le ferite alle mani ed ai piedi che qualificano le modalità della crocifissione romana; la ferita al torace inferta dopo la morte con le colate di sangue e dell'essudato sieroso ed infine i caratteri specifici di tutte le ferite e lesioni prodotte *intra vitam* o *post mortem* (82).

L'antropometria e l'antropologia da ultimo ci rivelano che l'Uomo che fu avvolto in quel lenzuolo non soltanto è un uomo singolarmente ed eccezionalmente perfetto sotto il riguardo anatomico *speciosus prae filis hominum* (83) così come lo presentano gli Evangelii e la tradizione ci riferisce fosse il Cristo, ma anche che cotesta perfezione è impossibile rilevare in una qualsiasi pittura del 1300, epoca dalla quale la storia della Reliquia non subisce interruzioni. Non è inutile ricordare a questo proposito che le prime dissezioni anatomiche rimontano a Mondino dei Liuzzi (1315) e che prima di costui e di Leonardo i testi scritti o stampati contengono soltanto figurazioni anatomiche imperfette o puerili e che quindi non si può pensare che la figura

(82) JUDICA, *La Sindone contro Pilato*, LICE, Torino, 1941, *L'uomo della Sindone è il Cristo?*, Ghirlanda, Milano, 1940; *Le lesioni da traumi contusivi nell'uomo*

*della Sindone*, Medicina Italiana, Milano, 1937; ecc.

(83) Isaia,

rappresentata sulla Sindone sia una produzione pittorica del 1200, e per di più invertita.

Dinanzi a questa esattezza meravigliosa di produzione nei più minuti particolari dell'immagine sindonica, che solo oggi, dopo diciannove secoli, la scienza moderna ha fatto avvertire e percepire nella sua finezza, dinanzi allo svariato ripetersi di queste minute ma decisive prove, crediamo poter asserire con certezza morale, in largo senso intesa, che le ipotesi di qualsiasi mistificazione del « documento » non reggono (84).

Ho cercato di mostrarvi in sintesi quanto era più importante intorno al Sacro Documento; molto vi sarebbe ancora da dire, perchè tra le pieghe di quel lenzuolo si celano tanti problemi e tante bellezze da riempire di meraviglia anche l'uomo più scettico ed intransigente, anche colui che non sa capacitarci come un Dio abbia potuto sacrificarsi per la sua creatura onde redimerla. Ritengo in ogni modo non vi siano parole più belle e più adatte per chiudere la nostra conversazione di quelle con le quali il cronista Eusebio si esprime all'annuncio che Costantino aveva scoperto il luogo del Santo Sepolcro: « Fu ritrovata ogni nostra speranza » (85). Noi quest'oggi abbiamo riveduto Gesù, nostra speranza, morto; abbiamo visto Gesù uomo, nelle sue sofferenze, in un'altra testimonianza, fra le molte della Sua eterna presenza in terra, a confermare ancora una volta le parole pronunciate prima di salire al Padre: « Ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo! » (86). Parole eterne di fiducia, parole eterne di amore!

GIOVANNI JUDICA CORDIGLIA

(84) COLLI, *Scienza e storia di fronte alla S. Sindone*, Chieri, 1942.

(85) EUSEBIO, *Vita Costant.*, III, 28.

(86) *Matt.*, XXVIII, 20.

## Recensioni

### Teologia

E. BOYD BARRET, *Pastori nella foschia*, Torino, Borla, 1953, pp. 143, cm. 15 x 20,5.

Libro singolarissimo questo che D. Barra traduce dall'inglese per il pubblico italiano. Boyd Barret è un povero sacerdote traviato, un figlio prodigo che, in un brutto momento, per un puntiglio dettato dall'orgoglio, si ribella al suo Ordine e alla Chiesa. Dopo oltre vent'anni di lontananza ritorna all'ovile, alla piena riconciliazione e alla vita cristiana, anche se non all'esercizio delle funzioni sacerdotali. Il libro è la rivelazione di una psicologia che contiene luminosi insegnamenti sull'atteggiamento che il cristiano deve avere verso il Pastore smarrito e dischiude insieme un delicatissimo campo alla carità e alle preghiere dei buoni. Senza dubbio uno dei campi fra i più graditi al Cuore di Colui che ha proclamato d'esser venuto a « *quaerere et salvum facere quod perierat* ». Il libro che ha avuto un grande successo in America non mancherà d'averlo anche in Italia. Il racconto con molta delicatezza lascia da parte i lati scabrosi della psicologia della defezione attardandosi invece sulla commovente nostalgia del ritorno che traspare da ogni pagina. Quale delicatezza di sentimenti spira da pagine come questa: « Vi è un'altra "umiliazione" che subisco quotidianamente, ma è leggera e di poco conto. La mia attuale parrocchia è modesta, tuttavia vi è sempre un piccolo gruppo di fedeli alla Messa mattutina che il mio parroco mi autorizza a servire. Inginocchiato dietro di lui, felice di essere così vicino all'altare, lascio a volte errare i miei pensieri. Là dietro, nei banchi, che diranno i fedeli? Essi vedono un piccolo uomo dai capelli grigi che ha sulla punta delle dita

le risposte in latino e che osserva le rubriche meglio dei ragazzi del coro. Certamente alcuni devono sospettare qualche cosa. Il piccolo uomo è probabilmente un prete che ha avuto delle noie e che non è più autorizzato a celebrare Messa » (pagina 137).

Ha fatto dunque benissimo D. Barra, questo specialista della psicologia della grazia nei convertiti a regalarci questa traduzione preceduta da una sua eccellente « presentazione » che comincia così: « Dei pastori smarriti noi non si parla molto. Vari motivi inducono a questo silenzio. Innanzitutto una malintesa preoccupazione apologetica: si ha paura di fornire armi al nemico. Poi il timore di scandalizzare i semplici. Sono timori esagerati. Tutto dipende dal tono con cui si affrontano certi temi » (p. 7).

È un libro che può far del bene a tutti.

LUIGI BOGLIOLO



D. AEMILIANA LOEHR, O. S. B., *L'année du Seigneur*, 2 voll., pp. 464, 400, Bruges, Beyaert.

Molto opportuna la traduzione francese dei due volumi sull'anno liturgico, scritti con vera competenza dalla Rev. da Madre Emiliana Loehr, della Abbazia benedettina di S. Croce di Herstelle (Belgio). La ben curata traduzione francese conferma il favore incontrato dall'opera, che ha già visto la quarta edizione.

Nei due volumi vengono passati in rassegna i vari misteri dell'anno liturgico, i misteri cioè della vita del Signore, che si rinnovano misticamente nella Chiesa nel

corso dell'anno liturgico. Ciò giustifica il titolo di « anno del Signore » dato al lavoro. Dire anno liturgico, dire anno ecclesiastico è lo stesso che dire anno del Signore. Il mistero di Cristo infatti riempie talmente di sé ogni giorno dell'anno liturgico da diventare il mistero della liturgia, il mistero della Chiesa.

L'Autrice col suo vivace, abbondante e ben ponderato commento a tutti i testi del Proprio del Tempo del Messale, offre un vero e gradito nutrimento alle anime desiderose di approfondire sempre più il mistero di Cristo nella Chiesa alla luce della liturgia e della mistica. La lettura dei vari capitoletti riesce un'ottima preparazione per una sempre più intelligente e cosciente partecipazione dei fedeli al Sacrificio Eucaristico, un persuasivo stimolo a pregare e a sentire colla Chiesa per rinnovare in modo vivo, vivificante e ricco di frutti i misteri di Gesù.

Don ARMANDO CUVA



SALVATORE GAROFALO, *Dall'Evangelo agli Evangelii*, Roma, 1953, Editrice Studium, pp. 164, L. 200.

Il grazioso volumetto, n. 21 della collezione *Universale Studium*, si rivolge alla vasta cerchia di lettori, che, pur non possedendo una erudizione specifica, sono tuttavia desiderosi di aggiornarsi su un così interessante ed importante argomento. Di qui il linguaggio brioso e spigliato, di facile comprensione per tutti, ed il limpido sviluppo delle questioni, nonostante la completezza del panorama presentato.

L'A. « si propone di rintracciare le vie, le ragioni e il metodo per cui il messaggio cristiano, l'« evangelo », dopo circa venti anni di trasmissione orale, giunse alla sua fase scritta: gli « evangelii » » (p. 5). A tale scopo ne abbozza la soluzione generale con una prima trattazione, soffermandosi poi nelle quattro successive ad illustrare ampiamente i quattro Evangelii Canonici: *Matteo: L'Evangelo del Regno*, *Marco: Le Memorie di Pietro*, *Luca: Il Primo Storico di Gesù*, *Giovanni: L'Evangelo Spirituale*, e chiudendo l'operetta con due rapidi sviluppi su *Gli Evangelii Sinottici* e *La Letteratura Pseudoevangelica*. Una breve appendice riporta, per comodità del lettore, alcuni cenni sui più antichi scrittori cristiani, a cui ci si richiama nel corso del lavoro, ed un intelligente prospetto di bi-

bliografia generale con « valore di apertura » e con « la funzione di condurre per gradi il lettore comune a una informazione più vasta dei problemi considerati nel loro complesso » (p. 6).

Il fatto che l'A. stia preparando i commenti agli Evangelii per la collezione « La Sacra Bibbia », da lui stesso diretta ed edita da Marietti, rende oltremodo pregevole e gradito il volumetto. Esso infatti, oltre ai pregi già accennati, rivela ovunque la caratteristica personalità dell'A., che ama dare particolare risalto alle « condizioni di ambiente e di persone che furono alle origini dei quattro evangelii, inquadrandoli nella loro viva e vera cornice » (p. 5); che invita il lettore ad accostare direttamente le fonti sacre attraverso abbondanti citazioni, mentre non ne appesantisce il cammino con troppe indicazioni bibliografiche, limitandosi egli alla essenziale bibliografia italiana ed a qualche altro studio più accessibile; che infine ammannisce, adattandosi al pubblico del volumetto, qualche primizia delle attese prossime pubblicazioni [si veda ad es. le riuscite trattazioni sul « clima dell'evangelo » di Matteo (pp. 31-35), sul suo « piano » (pp. 40-57) e la « soluzione mista » della questione sinottica (pp. 144-146)].

Ci pare tuttavia che la stesura del lavoro accusi qua e là un po' di fretta, per cui la linearità di svolgimento riesce a volte meno evidente (cfr. ad es. p. 7 ss.), mentre si riscontrano termini tecnici e concetti o impreparati o troppo rapidamente accennati [cfr. ad es. « il lieto annuncio della redenzione messianica » dei libri del V. T. (p. 7), i « cinque libri storici » del N. T. (p. 12), la loro ispirazione e canonicità (p. 13)], passaggi improvvisi e sviluppi un po' affrettati. Non è forse troppo rapido lo schema dell'Evangelo di Marco (p. 73), anche se ottimamente ambientato? E nel « piano dell'evangelo » di Luca, oltre ad una brevità che ci pare anche qui eccessiva, non tiene forse l'A. troppo poco conto di quel « con ordine » cui accenna l'Evangelista nel Prologo, laddove per Matteo segue così fedelmente gli sviluppi risultanti dall'Evangelo stesso? Una conclusione infine, che raccogliesse in sintesi panoramica le varie linee di sviluppo di questa Letteratura risultanti dallo studio fatto, concederebbe al lettore un più spontaneo congedo dall'argomento.

Mentre auguriamo alla facile e vivace pubblicazione un'ampia diffusione tra il laicato cattolico, amante di una più soda cultura, ci piace rilevare come essa, attesa la sua completezza e la modicità di prezzo,

possa riuscire un utile sussidio d'introduzione allo studio degli Evangelii anche per gli alunni del corso teologico dei Seminari.

G. G. GAMBA

ANGELO PENNA, *Baruch*, collezione « La Sacra Bibbia » diretta da Mons. Salvatore Garofalo, Torino, 1953, Marietti, pp. 59, L. 250.

Il presente volume completa il precedente commento a *Geremia* (Torino, 1952), condividendone le caratteristiche.

L'introduzione (pp. 1-20) presenta in rapido prospetto sintetico i vari dati riguardanti la figura di Baruch ed il libro che da lui s'intitola, con particolare sviluppo della questione circa l'autore o gli autori suoi e la lingua originale di composizione. Rigettata decisamente l'interpretazione romana, che vorrebbe il libro composto negli anni successivi alla caduta di Gerusalemme (70 d. C.), l'A. accoglie fondamentalmente l'interpretazione proposta da HEINISCH, *Zur Entstehung des Buches Baruch*, in « Theologie und Glaube », 20 (1928), pp. 696-710. Il libro si comporrebbe quindi di tre parti ben distinte dovute ad autori diversi: 1, 1-3, 8: « l'opera diretta... l'autentico libro di Baruch » (p. 14); 3, 9-4, 4: « inno alla sapienza divina », che, « tenendo conto della tendenza dei moderni esegeti nell'assegnare una data al libro di Giobbe ed alla sezione dei Proverbi che ha maggiori affinità col nostro brano », risalirebbe al periodo persiano, senza tuttavia « osare formulare un'ipotesi più precisa per mancanza di riferimenti od indizi sicuri » (p. 12); infine 4, 5-5, 9: la cui composizione « avvenne quando si profilava il crollo di Babilonia (4, 33) e risorgeva la speranza per un non lontano ritorno dall'esilio. È ovvio che in tal caso, a meno che non si voglia supporre una longevità poco verosimile in Baruch, non si può parlare di questi come di autore del brano. Heinisch pensa si tratti di un discepolo del Deuterocanone » (p. 13). Come mai allora le tre parti distinte finirono per costituire un libro abbastanza omogeneo in sé? « La risposta naturalmente non può essere altro che ipotetica. Il nome di Baruch ed il fatto che almeno la prima e la terza parte si possono considerare complementari per il pensiero, nonostante il contesto storico alquanto diverso, dovettero contribuire a tale unione, la quale poté es-

sere anche causata da fattori puramente estrinseci, come dall'uso di trascrivere i tre testi in un unico piccolo rotolo ecc., ora impossibili ad individuarsi con sicurezza. Anche l'inclusione della seconda parte poté essere occasionata dall'idea che il brano con la sua spiegazione dei mali considerati conseguenza dell'abbandono della sapienza avrebbe apportato non poca luce alla lunga preghiera (1, 15-3, 8), basata sul concetto colpa-castigo. Nè bisogna dimenticare il fatto che il libro spesso fu unito a quello di Geremia, od almeno ad una sua parte come prova l'esame della versione greca. Quindi, tutto sommato, abbiamo elementi sufficienti per intravedere una trasmissione alquanto movimentata del libretto » (p. 14). Quanto alla lingua, in cui esso fu composto, « non vi è alcun dubbio che la prima parte, ossia l'autentico libro di Baruch, fu scritta in ebraico »; del resto « gli esegeti cattolici insieme a non pochi acattolici... ritengono che tutto il libro fu composto in ebraico » (p. 15). Quanto poi alla versione greca, che, « scomparso l'originale ebraico... rappresenta per noi il testo più antico e primitivo » (p. 15), è un fatto che « il libro di Baruch... non può essere opera di un solo scrittore. Già KNEUCKER poneva l'ipotesi, ampiamente giustificata, di due traduttori » (p. 16).

La versione proposta dall'A. è generalmente fedele a quella greca, pur nella vivacità mirante a rompere la monotonia del periodare semitizzante. A volte tuttavia si è ancora tentati di preferire la Volgata latina posta a fronte. Il commento procede spigliato, equilibrato e sufficiente, dando particolare risalto alle numerose affinità col libro di Geremia. Ciò diciamo anche se qua e là non tutti condideranno il punto di vista dell'A. Così in 1, 2 « dal momento in cui... » traduce, forzandola, l'espressione più generica e comprensiva ἐν τῷ καιρῷ, conservata invece dalla Volgata, che si rivela più fedele anche in 1, 20 (dare *nobis*); 2, 10; 4, 12 (*a multis* rende letteralmente ὑπὸ πολλῶν, espressione più aderente al contesto storico); 4, 13 (conserva il parallelismo, sacrificato nella versione italiana con l'omissione di ὁδοίς). In 1, 8 ἐν τῷ λαβεῖν αὐτὸν τὰ σκεύη... ἀποστρέψα è tradotto liberamente « quando Baruch ottenne che i vasi... fossero riportati... », svissando, così almeno ci pare, tutto il passo ed attribuendo a Baruch un'azione che forse mai fece. Non è infatti più naturale riferire αὐτὸν anziché a Baruch (nominato l'ultima volta solo al v. 3), al sacerdote Ioaqim (v. 7) e per la vicinanza e per

μετ' αὐτοῦ che precede immediatamente?

Si ottiene così una situazione storica più logica e spontanea. Placatasi alquanto l'ostilità dei vincitori verso i vinti, Ioaqim, semplice sacerdote anche se influente tra quelli rimasti in Gerusalemme, sarebbe venuto in Babilonia per prendere i vasi sacri restituiti e riportarli nella città santa. La consegna avvenne il dieci del mese Sivan. Gli esiliati, « dal più grande al più piccolo », indubbiamente tocchi a penitenza dall'eccezionale avvenimento ed ancora e soprattutto dalle parole loro rivolte da Baruch tre giorni innanzi (1, 1), ne approfittano per affidare a Ioaqim il denaro raccolto per i sacrifici da offrire a Gerusalemme « su l'altare del Signore Dio nostro » (v. 10), il libro di ammaestramento, consolazione e speranza del profeta da leggersi « nella casa del Signore in un giorno di festa e in giorni opportuni » e la lettera di accompagnamento, contenente tra l'altro, in conformità all'invito di 1, 13, la lunga, toccante preghiera 1, 15-3, 8, da elevare nel Tempio a loro nome. Avendo infatti presente il precedente contesto, difficilmente ci si riesce a convincere che « e direte » di 1, 15 costituisca « l'ultima parola della prefazione storica (1, 1-14) ed il passaggio al vero libro di Baruch » (p. 28). Il numeroso pubblico, così vario e rappresentativo, dinanzi a cui Baruch lesse il suo libro (1, 3-4) e gli effetti su di esso prodotti dalla lettura (1, 5-6) porterebbero piuttosto ad esigere in esso un contenuto didattico-consolatorio e 3, 9 « Ascolta, Israele, i precetti di vita » ne costituirebbe il naturale inizio. D'altra parte la pericope finale, in cui si adduce Gerusalemme come protagonista (4, 5-29), a lei dirigendo l'illuminante apostrofe consolatoria per un futuro migliore (4, 30-5, 9), è più che sufficiente a giustificare il fatto che tale libro sia inviato a Gerusalemme per essere letto anche colà « in un giorno di festa ». L'interpretazione generale del libro viene ad essere, è vero, alquanto mutata, però con l'evidente vantaggio di attribuire quella sua riconosciuta omogeneità non a fattori estrinseci, poco differenti dal caso, ma ad una mente coordinatrice: quella dell'autore o redattore del libro. E questo senza entrare in merito alla questione della data di sua composizione o redazione.

La difficoltà di 1, 11 viene risolta con « l'ipotesi, per lo meno giustificabile in seguito all'affermazione... ed in sé abbastanza verosimile, dell'esistenza di un vero figlio di Nabucodonosor chiamato Baltasar, anche se sconosciuto da fonti profane » (p. 14), dissociando così nettamente il passo da

Dan. 5, 2, « ove senza dubbio per motivi storici non è lecito supporre una parentela diretta fra padre e figlio » (p. 11). Quanto all'« inesplicabile genitivo plurale del pronome relativo » in 1, 17, non è più logica la spiegazione del FRITSCHÉ (attrazione del relativo dovuta al precedente genitivo), dato che simile attrazione si riscontra ancora in 2, 10, rivelandosi così un procedimento stilistico proprio del traduttore greco? Il « versetto sibillino » 2, 18, tradotto letteralmente come nel commento, non potrebbe ricevere luce da 2, 5, 21, intendendo « grandezza » in senso metaforico della dignità della nazione eletta costretta a camminare curva e languida nei suoi uomini più rappresentativi (1, 3-4), spettacolo oltremodo affliggente per la fiera anima israelita? In 3, 9 ss. perchè nella versione si considera Israele come di genere femminile senza alcun serio appoggio nel greco, laddove in 3, 37 è presentato come « servo » e « prediletto » di Dio? In 4, 16 si continua con immagini la descrizione della crudeltà del popolo venuto di lontano, iniziata nel verso precedente: non è quindi troppo libera la versione proposta? Così in 4, 30 non si comprende la versione « chi ti ha dato il suo nome », soprattutto attesa l'affermazione di 5, 4 (dove peraltro non appare necessario il passaggio dalla 3ª alla 2ª persona); in 4, 24 « splendore eterno » rende vagamente τοῦ αἰωνίου, espressione caratteristica della pericope (5, 2; cfr. 4, 37; 5, 1).

I rilievi fatti sono, come si vede, rivolti a punti particolari o svolgono punti di vista prevalentemente soggettivi. Resta pertanto intatto il grande valore e l'alto significato, che viene ad assumere questo nuovo contributo del chiar.mo A. per la diffusione della scienza biblica tra il pubblico italiano: il suo è infatti il primo ampio e competente commento ad esso offerto nel nostro idioma. Sarà quindi da tutti salutato con gioia e gratitudine.

G. G. GAMBA

ANGELO PENNA, *Libri dei Maccabei*, collezione « La Sacra Bibbia » diretta da Mons. Salvatore Garofalo, Torino, 1953, Marietti, pp. XI-267, L. 1100.

Commento condotto con intelligente fedeltà ai criteri generali informatori della collezione: per questo piacevole e riuscito.

Nell'introduzione, abbastanza ampia (pagine 1-43), l'A. tratta le varie questioni

inerenti ai due libri canonici con spigliatezza di stile e concisione di presentazione, sovente supponendo nel lettore una prima generica conoscenza dei problemi. Di qui l'assenza di un quadro sintetico degli avvenimenti del tempo, pur trattando con ampiezza dei « motivi della guerra religiosa », e l'entrare subito nel vivo dei problemi, senza oltre attardarsi nell'impostazione della questione. L'equilibrio e la moderazione nel proporre la propria sentenza, senza peraltro troppo appesantire l'esposizione nel riferire le opinioni dei differenti commentatori, rendono l'opera indubbiamente simpatica, come pure il giusto ed aperto atteggiamento cattolico. È veramente notevole l'impegno di chiarire da tale punto di vista le delicate questioni, senza tuttavia nè ignorare nè sminuire le difficoltà. Buone per chiarezza e sodezza di esposizione le trattazioni sui « motivi della guerra religiosa », sui due libri canonici e sulla loro teologia (anche se quest'ultimo argomento lo vedremmo meglio suddiviso nei capi III e IV, sia per la notevole diversità d'impostazione dei due libri, sia perchè in pratica si parla quasi unicamente della dottrina teologica del 2° Maccabei): le altre sono nitide e sufficienti. L'A. volutamente (cfr. p. 25, nota 52) evita di trattare « la questione, non priva di interesse, ma di scarsa utilità pratica, circa la relazione » esistente tra i libri maccabaici e le posteriori opere giudaiche in qualche modo da essi dipendenti; tuttavia, poichè vi si accenna nella trattazione sulla teologia (p. 37), qualche parola di più sugli apocrifi 3° e 4° libro dei Maccabei riuscirebbe opportuna. A pagina 27 poi sono citati due volte, come sostenitori di opinioni diverse circa la cronologia usata dagli autori sacri, il Kugler ed il Bickerman. La bibliografia (pp. 38-41) è presentata con accuratezza, fino alle più recenti pubblicazioni, affiancando ogni indicazione con un breve, ma utile giudizio direttivo. Un prospetto dei Re Seleucidi, della Famiglia di Mattatia e dei Dati cronologici dei libri chiude l'introduzione.

Secondo l'indole della collezione, il testo sacro viene proposto nella versione scorrevole ed elegante condotta sull'originale greco, ricostruito in base ai dati di ben cinque edizioni critiche (come chiaramente indica il primo commento marginale inferiore), con a fronte la versione latina della Volgata Clementina.

Il commento esegetico presenta le caratteristiche dell'ordine e di una sufficiente ampiezza. Ogni pericope viene introdotta dal prospetto della sua enucleazione, poi si

illustrano, verso per verso, gli elementi ritenuti convenienti. Nei punti di maggior rilievo (come ad es. gli Asidei, Mattatia, le « lettere », il martirio dei sette fratelli nella tradizione, la festa della « Hanukkah »...) l'A. si sofferma più a lungo con note od excursus ben condotti, che rivelano l'amore e la cura, con cui egli ha atteso al suo lavoro.

Una buona carta geografica della Siria e Palestina al tempo dei Maccabei e 22 illustrazioni fuori testo a commento di località o personaggi, ricorrenti nei due libri ed a cui opportunamente si rimanda, chiudono l'elegante volume.

G. G. GAMBA



MICHAEL FAULHABER, *Donne nella Bibbia*, traduz. italiana di Lola Lorme e Emilia Martinez. Prefazione di S. Em. il Card. Elia Dalla Costa, Torino, 1952, S.E.I., pp. 227, L. 800.

In quest'opera, edita nel 1935 (*Charakterbilder der biblischen Frauenwelt*, Paderborn, Ferdinand Schöningh), il grande Cardinale e Arcivescovo di Monaco di Baviera, illustre cultore delle scienze bibliche, presentava, con competenza e con preoccupazione altamente pastorale, una sintesi panoramica del mondo femminile biblico, quale si ricava dalle pagine della S. Scrittura, ad istruzione e formazione delle donne colte tedesche.

Dopo l'inizio costituito da una chiara e nutrita esposizione esegetico-morale del c. 31 dei Proverbi di Salomone, che canta la donna forte, « la regina dell'alfabeto d'oro », Egli passava ad illustrare con la figura di Rachele i diritti domestici, con quella di Miriam, sorella di Mosè, e di Anna, madre di Samuele, i diritti religiosi, con quella di Debora i diritti sociali e con quella di Dalila i diritti morali della donna nell'antichità biblica, chiudendo il panorama del V. T. con un trittico formato dalla figlia di Jefte, eroina dell'amor filiale, dalla regina Respha, eroina dell'amor materno, e dalla madre dei Maccabei, eroina della fede. Le donne del Vangelo poi, anzichè in episodi singoli, venivano presentate in quadri d'insieme, ricavati dalla dottrina ed azione di Gesù e dalla vita delle prime comunità cristiane, riserbando l'ultimo capitolo alla commossa rievocazione della Regina del mondo femminile biblico, la Madre del Signore.

La presente traduzione italiana, anche se compiuta a 17 anni di distanza, è tuttavia condotta sull'originale tedesco con letterale fedeltà, onde risulta anch'essa un volume, editorialmente curato ed elegante, diretto ad un pubblico femminile colto e preparato, come giustamente rileva nella prefazione S. Em. il Card. Elia Dalla Costa (p. 8). L'argomento infatti, veramente interessante e di attualità, viene sviluppato con tale sostenutezza di esposizione da esigere nel lettore buona conoscenza della S. Scrittura e della letteratura tedesca (a cui sovente si rimanda), iniziazione e gusto per l'esegesi (numeroso sono le pagine dedicate all'analisi dei cantici fioriti sulle labbra delle donne bibliche), mentre la complessità e la delicatezza di talune questioni e figure richiedono indubbia maturità di giudizio. Posto pertanto in mano a giovinette o giovani cristiane, il libro potrebbe riuscire difficile e pesante, nonostante l'attraente presentazione esteriore (l'edizione è abbellita da tavole fuori testo tratte da incisioni di Gustavo Doré). Anche perchè la lingua e lo stile della versione risentono necessariamente del periodare e del lessico proprio dell'originale (si veda ad es. a p. 213 *Ephraem* per *Efrem*; a p. 216 *Rivel.* 14, 4 per *Apoc.* 14, 4; a p. 170 « Non ti confondere con questo Giusto... »; e il periodo di p. 218, 11. 27-30).

Mentre auguriamo a questa nobile fatica, intesa ad offrire alle donne d'Italia la pregevole opera dell'eroico Scomparso, di raggiungere e beneficiare tante anime desiderose di attingere dalle Sacre Pagine ispirazione e stimolo per la loro vita ed attività cristiana, ci permettiamo di segnalare, per una prossima edizione, magari alleggerita nell'esposizione e più spigliata nel fraseggio e quindi accessibile ad un più vasto pubblico, alcune emendazioni di minor rilievo, come ad es. l'errata trascrizione *Jhave* (p. 66; più corretta a p. 59, 1. 1), le citazioni imprecise di Giov. 33-39 (p. 138); Luca 3, 11-13 (p. 153); I Re 6, 6-13 (pagina 217); Sal. 6, 10, 107, 5 (p. 223); [Is.] 44, 29-48; 22, 49-52 (p. 221); e le evidenti sviste *ove* per *ode* (p. 218, 1. 21), *Giovanni* per *Giovanna* (p. 168, 1. 4) e *Benedicite* per *Benedictus* (p. 212, 1. 4).

G. G. GAMBA



ANGELO PENNA, *La lettera di Dio. Presupposti di esegesi biblica*. Collezione « Guide di Cultura », dirette da Michele F.

Sciaccia, Brescia, 1952, Morcelliana, pagine 344, L. 1000.

Il pubblico colto italiano sarà indubbiamente grato al chiar.mo A. per questa sua pubblicazione, che si propone di iniziare i desiderosi alla lettura della « Lettera di Dio », la S. Scrittura. Già nel 1924 L. Gramatica e G. Castoldi con il loro « Manuale della Bibbia » edito da U. Hoepli avevano apprestato per essi un lavoro oltremodo intelligente e completo. Ma gli anni passano... ed anche gli studi biblici si aggiornano e le esigenze dell'ambiente culturale si evolvono. Di qui l'attualità e l'opportunità dell'opera, che non solo colma una lacuna nel campo della letteratura religiosa rivolta al laicato colto, ma ancora offre un utile, vivace sussidio per gli studenti di S. Scrittura.

Come indica il sottotitolo, l'A. presenta al largo pubblico la complessa materia contenuta nelle *Introduzioni Bibliche*, trattando in successivi capitoli della Bibbia libro ispirato, del canone e del contenuto dei libri sacri, del testo in cui « la lettera di Dio » ci è stata trasmessa e dei criteri letterari da tener presenti nello studio del Libro Sacro (generi letterari, sensi biblici, storia dell'esegesi). Ad ogni capitolo viene apposta una breve, sostanziosa bibliografia.

Queste questioni comuni sono però trattate dall'A. con una limpidezza, nervosità e modernità veramente notevoli. Egli si mantiene saggiamente documentato nelle affermazioni; inoltre sa omettere molte questioni ritenute secondarie od estranee al carattere dell'opera, e, mentre accenna solo al nucleo essenziale di alcune, altre ne sviluppa in modo piuttosto ampio, in ciò guidato da un sano criterio di attualità. Segnaliamo, tra l'altro, la limpida e persuasiva esposizione sull'ispirazione del Libro Sacro, la sintetica ed equilibrata trattazione sui generi letterari, oggi questione di moda, l'opportuno accenno all'atteggiamento di spirito richiesto nel lettore del Libro, l'arioso sviluppo dei presupposti per una retta esegesi cattolica e la finale del capo « Attualità perenne della Lettera di Dio ». Pregio però fondamentale è il vivo amore alla S. Scrittura, che, proprio dell'A., come rivela del resto la sua instancabile attività nel campo biblico, permea ogni pagina, e il profondo « sentire cum Ecclesia », che bellamente interpreta il desiderio degli ultimi documenti pontifici in materia.

La presente guida sarà pertanto, per quanti l'accosteranno, un caro compagno di viaggio, che non solo introdurrà, ma ancora

aiuterà, mediante successive letture, a compiere molto cammino nella penetrazione della « Lettera di Dio ».

G. G. GAMBA

DANIEL ROPS, *San Paolo*, trad. di Nicoletta Cavalletti, Alba, 1952, Edizioni Paoline, pp. 248, una cartina e 12 illustrazioni fuori testo.

Con la presente vita, che la benemerita Pia Società San Paolo ci offre in edizione oltremodo curata ed elegante, il chiar.mo A., ormai noto e popolare per le sue pubblicazioni sulla prima era cristiana, « non ha la pretesa di dare uno schizzo completo del grande Apostolo »; egli vuol narrare soltanto « le avventure terrestri », riserbandosi, in un ulteriore studio, di « mettere in rilievo Paolo come mistico, come metafisico, come teologo e moralista nella piena luce della Rivelazione del Cristo ». Ci fa così seguire, con quel suo procedere agile e piacevole, inteso ad inquadrare e sintetizzare più che a diluire e sviluppare quanto le fonti (in particolare gli Atti degli Apostoli e le Lettere) ci hanno tramandato, e con una vivacità ed emotività di presentazione che incatena, la lunga e movimentata corsa terrena dell'Apostolo, dall'infanzia al tramonto. Lodevole a tal fine la buona versione della traduttrice.

Anche se l'editoria italiana ha ormai offerto al pubblico numerose vite di S. Paolo, scritte in base ai criteri più diversi, la mirabile concisione e capacità di ambientazione, la vasta erudizione storica, la profonda conoscenza delle fonti, l'acuta analisi psicologica, oltre ad un amore pieno di ammirazione per la figura dell'Apostolo, che contraddistingue ogni pagina, non solo giustificano, ma renderanno gradito il presente volume ad una larga cerchia di lettori. Anche quelli, che hanno una certa familiarità con la S. Scrittura e con la storia della Chiesa, troveranno in esso buona materia per una maggior conoscenza di quest'« uomo che fa onore all'uomo ».

Segnaliamo, per una prossima edizione, a p. 27: Giov. 6, 22 per 4, 22; nell'illustrazione di p. 96 « L'Erebbeco » per « L'Eretteo »; le espressioni un po' troppo libere: « alla sua destra, le colline dell'Oran si inseguivano viola e azzurre, verso l'Asia » (p. 44); « Colossi, ai confini con l'Armenia »

(p. 221); infine qualche trascrizione francese di nomi geografici, ad es. l'accennato Oran (od Horan, p. 69), Bachan (p. 41).

G. G. GAMBA

GIUSEPPE GRANERIS, *Introduzione generale alla scienza delle religioni*, Torino, S.E.I., 1953, pp. 306, cm. 25 x 13, L. 1500.

La scienza delle religioni può avere un triplice significato: scientifico, filosofico, teologico, fra loro intimamente connessi e compenetranti. « Riconosciuta la necessaria interferenza del primo gradino con l'ultimo, diventa facile prevedere la compenetrazione di tutti gli stadi. In nessun momento sarà possibile isolarsi da ciò che precede e da ciò che segue; ed i contatti vi saranno tanto più frequenti ed intimi quanto più si avanza nel lavoro... Ci sembra dunque che i diversi stadi, intrinseci al divenire della nostra scienza, debbano venire rappresentati al nostro spirito come un progressivo accostamento ed una crescente compenetrazione della materia e della forma, cioè dei fatti, che ci sono offerti dall'esperienza, e del criterio di valutazione (o concetto) che riceviamo dalla filosofia » (pagine 90-91). Nonostante questa mutua interferenza ed implicanza, con ottimo accorgimento didattico l'Autore tratta distintamente l'introduzione scientifica, l'introduzione filosofica, l'introduzione teologica. Ogni capitolo è a sua volta distinto in articoli brevi, sostanziosi, documentati.

L'introduzione scientifica discute anzitutto del *fatto religioso*, espone le varie *forme dello studio delle religioni*, precisa i vari *significati della scienza delle religioni*, passa in rassegna le *diverse scuole*. La seconda parte, molto elegantemente ed opportunamente, gravita tutta intorno alla definizione filosofica di religione. L'Autore accoglie e fa suo il profondo e preciso concetto di S. Tommaso, commentandolo con rara competenza. La soluzione filosofica del problema della religione non sta soltanto al centro materiale del volume, ma ne è davvero l'anima ed è proprio la chiarezza di questa soluzione che conferisce un'eccezionale chiarezza all'insieme della trattazione e risolve, almeno implicitamente, problemi di grande interesse, quale ad esempio quello dei rapporti fra la teologia naturale o teodicea e la filosofia delle religioni. Ci sembra questo uno degli apporti più preziosi dell'opera alla scienza delle religioni. Eccellente anche la discussione delle varie

forme d'irreligiosità con particolare attenzione alla magia. L'introduzione teologica mette in luce la trascendenza del cristianesimo nei suoi diversi aspetti: origine, oggetto, soggetto, e tocca alcuni altri problemi di grande interesse come la *salvezza fuori della Chiesa*, l'*origine storica e psicologica della religione*.

Vigore di critica, briosità di stile, sovrabbondanza di dottrina, ampiezza d'informazione, limpidezza di disposizione didattica, fanno di questo volume un'opera delle migliori, se non la migliore, che si conosca in Italia.

LUIGI BOGLIOLO

## Pedagogia

G. PALMADE, *Les méthodes en pédagogie*. Collana « Que sais-je? ». Presses Universitaires de France, Paris, 1953, pp. 118.

Anche questo volume fa onore alla collezione di cui fa parte. L'A. ha dovuto dire molte cose in poche pagine, ma è riuscito a toccare le questioni più essenziali (anche se a volte certi punti non si trovano ben integrati nel tutto).

Parlando di metodologia pedagogica o, più propriamente, scolastica, lo schema era già imposto dalla realtà della scuola attuale: metodi tradizionali e metodi « nuovi ». Naturalmente, i nuovi metodi (Montessori, Decroly, piano Dalton, ecc.) sono presentati in maniera più approfondita, non tanto nei dettagli pratici quanto nei fondamenti teorici, filosofici e psicologici. Anzi, ci sembra che l'interesse maggiore di questa rapida sintesi stia soprattutto nella considerazione dei *rapporti tra psicologia e metodologia*: psicologia dell'età evolutiva e psicologia pedagogica (negli apporti di Lay, Dewey, Claparède, Kerchensteiner) sono viste, con equilibrio, alla base del rinnovamento pedagogico moderno.

Manca forse all'A. (come a molti pedagogisti francesi) la coscienza dell'importanza di una *rigorosa* sperimentazione pedagogico-didattica, per la validazione di metodi che — lo riconosce — non è possibile dedurre integralmente dai dati psicologici. L'invito finale agli educatori perché sperimentino essi stessi le nuove tecniche può essere giustificato (quando non induca in tentativi dilettantistici o anche dannosi) in funzione di un adattamento di esse alla

personalità di ciascuno, ma non rivela la piena consapevolezza della necessità del controllo sperimentale, veramente scientifico, di ogni metodologia anche « psicologica ».

P. G. GRASSO

## Filosofia

*Introduzione ai problemi del lavoro. - I. I termini economici*. Istituto Sociale Ambrosiano, Milano, 1952, pp. XX, 436.

L'I.S.A. si è proposto con questa « introduzione » di offrire al pubblico italiano una guida introduttiva allo studio approfondito dei problemi del lavoro, che benefici dell'abbondante letteratura che sull'argomento è stata pubblicata nei Paesi di lingua inglese. Di questa « Introduzione », che offre una ricca documentazione retrospettiva ed attuale e che si sviluppa su di una triplice dimensione economica, sindacale e politico-sociale, è stato pubblicato per primo il volume relativo ai termini economici del problema.

Questi termini economici acquistano particolare rilievo nella seconda parte dell'opera, specie nei capitoli sulla retribuzione del lavoro e sulla sua produttività. Della remunerazione oltre gli aspetti dottrinali (le teorie del salario), formali (metodi e forme di retribuzione) e giuridici (regolamentazione legislativa e contrattuale), vengono studiate, nella tensione dinamica del loro valore nominale e reale, la incidenza sul costo di produzione e l'efficienza nel settore dei consumi.

La prima parte del volume introduce alla seconda con una analisi della occupazione e della disoccupazione della popolazione italiana, dopo che questa è stata esaminata nella sua evoluzione numerica e ricostruita nei movimenti naturali (natalità, mortalità, nuzialità) e sociali (migrazioni interne ed esterne) che l'hanno caratterizzata dopo l'unificazione politica.

Il capitolo sull'occupazione, usando con intelligenza la scarsa e poco attendibile documentazione che si possiede, delinea la situazione dell'occupazione nelle diverse attività, insistendo sulla fase preparatoria della medesima (orientamento professionale, istruzione tecnico-professionale, addestramento professionale ed apprendistato) e sulla fase di mediazione (servizio di col-

locamento) razionalizzatrice del mercato del lavoro.

Del problema della disoccupazione vengono individuate le formulazioni teoriche (teorie della disoccupazione e del pieno impiego) ed è esaminata la tipica concreta fenomenologia italiana (cause e dimensioni) nell'aspetto statico delle rilevazioni statistiche ed in quello dinamico dei tentativi di superamento, con l'indicazione di alcune « raccomandazioni » per una più efficiente politica di pieno impiego.

Tutto il volume è animato da una costante preoccupazione di polarizzare l'animo dello studioso dei problemi del lavoro sulle grandi indicazioni di fondo, sugli aspetti essenziali delle questioni e di aprirlo, con ampiezza di indicazioni bibliografiche e di riferimenti storici, ad una visione unitaria delle conquiste teoretiche e pratiche già realizzate.

Esso si impone quindi come un necessario strumento di lavoro per ogni ulteriore approfondimento e desta vivissimo il desiderio di potere, quanto prima, riprendere, con la pubblicazione degli altri due volumi, il cammino così utilmente iniziato.

ALDO ELLENA



*L'intégration économique de l'Europe.* Presses Universitaires de France, Paris, 1953, pp. VIII, 332.

La raccolta di studi sull'integrazione economica europea curata da Lucien De Sainte-Lorette, direttore del Collège Libre des Sciences Sociales et Economiques di Parigi, su invito della « Dotation Carnegie pour la Paix International », e realizzata con la collaborazione di studiosi ed esponenti di organizzazioni internazionali, si presenta essenzialmente come una rassegna storica delle istituzioni e dei programmi attuati in questi ultimi anni allo scopo di rendere operativa la viva aspirazione degli uomini più avveduti del mondo occidentale a superare il regime degli Stati Sovrani nella Federazione degli Stati d'Europa.

Il rigore scientifico di questa indagine storica si accompagna alla viva preoccupazione di valorizzare le indicazioni che la medesima offre per una più corretta azione futura; e se la molteplicità degli Autori non consente alla raccolta una certa unità formale, il Direttore di essa ha saputo donarle una unità e completezza sostanziale.

L'analisi dei vari settori economici è inquadrata dalla preliminare disamina dell'attuale politica economica dell'Europa Occidentale.

Il confronto dottrinale delle varie tendenze di politica economica viene integrato dallo studio della politica economica effettivamente applicata, che rivela un progressivo attenuarsi della distinzione tra Paesi dirigisti e liberali: se persiste una differenziazione tra essi sulla via della pianificazione, essa è piuttosto di ordine qualitativo che quantitativo. Su una linea di prospettiva per il domani europeo l'Autore manifesta una grandissima fiducia nella generalizzazione di un dirigismo razionale di ispirazione keynesiana (p. 30 e ss.).

Il problema di fondo dell'integrazione europea è esaminato in primo luogo in relazione al mercato delle materie prime, di cui è rilevata la permanente situazione deficitaria, che non potrà essere sanata che su piano internazionale a dimensioni mondiali, mediante un più disciplinato coordinamento degli organismi internazionali interessati.

Analoghe situazioni deficitarie, dovute a condizioni strutturali dell'Europa ed accentuate da un mancato coordinamento delle politiche economiche dei Paesi europei, sono rilevate nel settore della politica commerciale, ove troppe difficoltà si sono opposte ad una audace e decisa azione di liberalizzazione degli scambi, e nel settore della politica monetaria, dove l'azione dell'Unione Europea dei Pagamenti, rafforzata nei suoi elementi positivi, deve essere per altro corretta ove essa non si adegui alle urgenti esigenze di una più funzionale integrazione monetaria europea.

Con immediatezza di risultati sono stati invece raggiunti accordi internazionali in materia di trasporti sia ferroviari che fluviali, aerei e stradali, che hanno anticipato gli stessi coordinamenti di servizi all'interno dei singoli Paesi e che hanno consentito una più adeguata e rapida razionalizzazione della ricostituenda economia europea.

Il settore agricolo è invece quello che, a prescindere dalla costituzione sul piano privato di Comitati di studio di problemi tecnici a carattere limitato o professionale, non ha ancora registrato la presenza d'una organizzazione ufficiale, d'« une Communauté agricole européenne correspondant à celle du plan Shuman » (p. 217), benché numerosi progetti siano stati elaborati ed il nome di Pool verde li abbia già contraddistinti.

La prospettiva economica di questa rac-

colta di studi viene ampliata con quella demografica e sociale, sì che essa acquisisce una caratterizzazione più umana e vitale, ed il quadro delle istituzioni ufficiali e governative viene completato con quello dei movimenti privati e delle organizzazioni non statali.

Alcune riflessioni conclusive sul problema europeo inseriscono la precedente analisi nell'unità del tutto: ed in questa i successi ottenuti e gli scacchi subiti alimentano una unica certezza che « cette Rome nouvelle » (p. VI) dell'integrazione economica, politica, sociale e culturale dell'Europa sarà edificata.

ALDO ELLENA

*Lo sviluppo dell'economia italiana nel quadro della ricostruzione e della cooperazione europea.* Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1952, pp. 414.

A cura della Segreteria Generale della Commissione interministeriale per la ricostruzione (C.I.R.) è uscita, in elegante veste tipografica, un'ampia documentata rassegna degli aspetti economici del faticoso cammino percorso dall'Italia dalla fine della guerra ad oggi.

Di questo le prefazioni dell'on. Giuseppe Pella e dell'on. Alcide De Gasperi individuano le tappe e lo spirito: « La ricostruzione materiale, la ricostruzione economica, la riorganizzazione del sistema finanziario, la stabilizzazione della moneta e dei prezzi, la ripresa degli scambi con l'estero, il graduale superamento delle difficoltà strutturali dell'economia italiana sono altrettante tappe che l'Italia ha superato con ferma decisione e con chiarezza di propositi... senza visioni miracolistiche, ma con tenacia e concretezza ».

Il titolo del volume è riassuntivo di tutto il piano organico secondo cui è condotta l'abbondante analisi, fissata statisticamente in quarantatré tabelle raccolte in appendice.

Delineata l'opera di ricostruzione della economia italiana attraverso i tre tempi della politica economica adottata (lotta contro la fame e la paralisi economica — raggiungimento della stabilità monetaria e finanziaria e la ripresa produttiva — lotta contro le difficoltà strutturali e l'avvio alla maggior produzione ed alla maggior occupazione), il volume immette quest'opera di ricostruzione nel quadro più ampio dell'economia europea, come termine medio

tra il momento della ricostruzione e quello della cooperazione, onde risulti meglio la corrispondenza al programma degli aiuti per il risanamento della bilancia dei pagamenti, l'efficienza del programma di investimenti per l'utilizzo del Fondo-lire, e la azione positiva del Governo Italiano per la costituzione della Comunità europea e della Comunità atlantica.

ALDO ELLENA

A. ANCEL, *Mentalità operaia*, pp. 63. *Il movimento operaio*, pp. 99. *Mentalità borghese*, pp. 108. *La Chiesa e gli operai*, Alzani (Pinerolo), pp. 155, centimetri 12 x 18, trad. G. Barra.

I quattro volumetti fanno parte della Collana « Il nostro tempo » diretta e curata da D. G. Barra. Recensiamo insieme anche il volumetto *Mentalità borghese* che a prima vista potrebbe sembrare eterogeneo rispetto agli altri. Ma di fatto la « mentalità borghese » viene trattata in netto contrapposto alla mentalità operaia, nè si può comprendere questo volume senza la lettura degli altri che stanno alla base e all'origine di questo. La chiave per comprendere la mentalità borghese sta tutta nella sua funzione di classe dirigente e come tale suppone ed è ordinata alla classe diretta, cioè alla classe operaia. Senza questo essenziale riferimento, la borghesia scomparirebbe come classe sociale. Nascono di qui le sue esigenze e suoi doveri.

Vogliamo tuttavia richiamare l'attenzione sui tre volumi riguardanti il mondo operaio. L'Autore, mons. Alfredo Ancel è il Vescovo ausiliare di Lione; li traduce e li presenta al pubblico italiano lo stesso D. G. Barra. Si tratta di raccolte di articoli scritti dallo zelante vescovo degli operai di Lione sul settimanale cattolico del Rhone e della Loira: *L'Essor*. Mons. Ancel affronta decisamente la questione dell'apostolato fra gli operai. Nessun intendimento teorico, ma soltanto orientamenti pratici, metodici, intesi anzitutto a « comprendere » la mentalità operaia, il movimento operaio, l'atteggiamento dell'operaio di fronte al problema religioso. Lo stile è facile, immediato, concreto, il contenuto tutto pervaso di lunga esperienza e di profonda conoscenza pratica del mondo del lavoro. Ha fatto opera eccellente D. Barra a mettere nelle mani dei sacerdoti italiani e di tutti coloro che

sentono e vivono il dramma del distacco delle masse operaie dalla Chiesa, questi volumi che sono strumenti indispensabili per un apostolato efficace fra gli operai. Urge più che mai uno sforzo di comprensione. Il misconoscimento della realtà, l'indifferenza, o peggio, la negazione delle ragioni profonde dell'attuale situazione, rischiano di approfondire sempre più l'abisso della divisione. Soltanto una comprensione dettata dall'evangelico amor cristiano del prossimo può ristabilire i contatti e render possibile il dialogo fra il sacerdote e l'operaio. Soprattutto a questi dev'essere indirizzata l'apostolato cristiano d'oggi. Il Signore è venuto specialmente per essere il medico degli ammalati spirituali, per quelli la cui salvezza è in pericolo. Gesù ama senza dubbio l'operaio e maggiormente l'operaio traviato da false ideologie e da subdole propagande politiche. Ormai non è più il tempo di predicare soltanto sui pulpiti, alle parole deve sostituirsi o almeno seguire l'esempio d'una vita in tutto simile a quella del Salvatore.

Questi i concetti centrali contenuti in questi brevi, ma utilissimi volumetti.

Di fronte alla più angosciante delle questioni attuali Mons. Ancel segna una via che è senza dubbio la giusta, anzi l'unica via da seguire.

Al volume su *La Chiesa e gli operai*, D. Barra fa seguire una nota: *Gli operai e la Chiesa in Italia*, dove intervengono a dire la loro parola sperimentata due specialisti in materia: S. E. il Card. Siri, Arcivescovo di Genova e Don Esterino Bosco, Cappellano degli operai della Fiat-Mirafiori. È augurabile che questi volumetti siano presenti più nel cuore che nella biblioteca di ogni sacerdote che abbia a cuore gl'interessi di Cristo nel mondo del lavoro; dal qual impegno oggi nessun sacerdote può esimersi senza tradire la sua missione.

LUIGI BOGLIOLO



G. MANACORDA, *Comunismo e Cattolicesimo*, Garzanti, Milano, 1953, pp. xi-214, cm. 14 x 21.

Nell'impaziente attesa del secondo volume de *La Cose Supreme* che tuttavia ci assicura imminente, G. Manacorda apre una parentesi su un tema a lui non nuovo. È questo il 50° volume della feconda attività di questo valoroso e notissimo scrit-

tore nostro. Nonostante il carattere di miscellanea, quale raccolta di documenti e scritti diversi già pubblicati altrove sulla stampa periodica, il libro non manca di una sua viva organicità per quell'anima che lo informa dalla prima all'ultima pagina. S'inizia con cinque forti medaglie dei massimi esponenti del marxismo: Marx, Engels, Lenin, Trotskij, Stalin; continua con una rapida sintesi e critica del marxismo che contrappone vivacemente al Cattolicesimo, rilevandone la reciproca assoluta incompatibilità; si sofferma sulla documentazione essenziale storica e dottrinale del messaggio sociale cristiano dalla Sacra Scrittura alla patristica greca e latina, alla Scolastica, fino agli ultimi documenti pontifici. Capitolo vivacemente polemico quello dedicato alle « indulgenze e deviazioni », specialmente francesi impersonate dal Maritain, dal punto di vista filosofico, dal Mauriac, dal punto di vista letterario. Sono pagine che si leggono d'un fiato con diletto e profitto perchè il M., artista nato, sa rivestire il suo pensiero denso, sostanzioso e limpido con uno stile giovanilmente brioso e incisivo, ricco di tutte le risorse d'un'arte consumata. Da ogni capitolo traspare quell'immensa erudizione più unica che rara che fa del M. uno dei nostri scrittori più attrezzati, completi e universalmente apprezzati.

La stessa natura del volume, come raccolta di saggi, non permette all'A. un'esposizione compiuta del suo pensiero sociale, che del resto coincide con quello cristiano, ma costituisce piuttosto un richiamo severo alle possibili deviazioni da quelle che sono le posizioni della Chiesa in materia, al di sopra delle indulgenze, intemperanze o pericolose incontrollate affermazioni, che le brucianti passioni dell'ora possono facilmente provocare.

Gl'interrogativi che sorgono nella lettura del volume dipendono esclusivamente dalla voluta concisione dell'A. Così ad esempio il pensiero di S. Tommaso d'Aquino è esposto con eleganza, genialità e completezza soltanto nelle sue grandi linee sostanziali. Rimangono nell'ombra (forzatamente) alcuni particolari destinati a gettare grande luce sulla soluzione dei problemi sociali d'oggi, come la dottrina della carità, presente, più che nella Somma, negli Opuscoli, nei Quodlibeti, nei Commenti Scritturistici, ecc. Da queste fonti sembra che nessun dubbio possa sussistere sul significato dato da S. Tommaso al « *quod superest date eleemosynam* », significato che egli attribuisce alla grande tradizione cattolica. Sia questo comandamento, sia il con-

siglio: « *va, vende quae habes, da pauperibus...* » debbono certamente essere intesi in senso primariamente *interiore*, come tutta la morale e l'ascetica cristiana, ma non fino al punto da non esigere una vera donazione *esteriore* qualora la necessità e indigenza del prossimo lo esigano (*si opus fuerit*). Obbligatorio in assoluto il distacco interiore, per tutti, come mezzo indispensabile per raggiungere la perfezione voluta dal primo comandamento della legge di Dio, obbligatorio, in determinate condizioni soltanto, anche il distacco esteriore. Il cristiano, secondo l'Angelico, deve essere pronto in qualsiasi momento a sacrificare i beni di fortuna per il bene corporale del prossimo (qualora la necessità lo richiede) e la sua stessa vita corporale qualora non sia possibile altrimenti ottenere la salvezza spirituale degli altri (è il caso del martirio).

Questo non vuole né togliere né aggiungere nulla alle moltissime, bellissime e verissime cose contenute in questo chiaro e nutrito volume del M. che evidentemente non intende impegnarsi sulle direttive pratiche per la conquista cristiana delle masse operaie, ma rimanere soltanto in campo teorico secondo il più genuino e ufficiale pensiero del Magistero ecclesiastico.

L'osservazione che sopra abbiamo avanzato, tutt'altro che una critica, vuole soltanto essere un umile contributo all'opera di colui che ci onoriamo di venerare come Maestro ed Amico, la cui splendida carriera letteraria e scientifica suscita l'ammirazione e la riconoscenza di tanti italiani che plaudono all'infaticabile lavoratore della penna nel suo secondo giubileo di attività brillante e feconda.

LUIGI BOGLIOLO



R. GIROD, *Attitudes collectives et relations humaines*. Tendances actuelles des sciences sociales américaines. Paris, P.U.F., 1953, pp. 346.

Lo sviluppo che le scienze sociali hanno raggiunto in America è ben noto: non esiste altro paese in cui le ricerche sociologiche abbiano tanto credito e pari dovizia strumentale. Questo volume assai accurato del Girod introduce nel mondo sociologico americano e permette di coglierne gli aspetti più interessanti pur convogliando l'atten-

zione principalmente sul problema psicosociologico delle attitudini collettive e delle relazioni umane. L'importanza del fattore psicologico nella vita sociale è forse l'accentuazione più caratteristica del pensiero sociologico americano, che a differenza di quello europeo dimostra assenza di preoccupazioni speculative ed una vera passione per le ricerche a base di inchieste e statistiche.

L'Autore si è dato tuttavia cura di ricercare nella prima parte del suo studio le prospettive teoriche della psicosociologia americana riferendosi particolarmente al Moreno e al Lewin.

Molto opportunamente il primo capitolo, sulla base di alcuni testi significativi di psicosociologici americani contemporanei, illustra i concetti di attitudine, attitudine collettiva e relazioni umane. Gli altri capitoli precisano ulteriormente il contenuto di questi concetti e la loro funzione nell'investigazione scientifica delle situazioni umane, così come viene praticata dagli psicosociologi americani contemporanei, dà un'eccellente e sintetica informazione sugli strumenti tecnici e sull'organizzazione della ricerca (osservazione, tests, interviste, questionari, ecc.).

Il volume riesce particolarmente prezioso come introduzione e avviamento allo studio diretto dell'immensa produzione americana, che senza dubbio sta fornendo gli elementi più utili alla costituzione di una sociologia positiva, che, senza lasciarsi affascinare dalla tentazione filosofica e da ipotesi infondate, ci dà il quadro della società « *sicuti est* ». Anche il filosofo — in particolare il moralista e il pedagogista — può trarre da questo materiale precise indicazioni sulla formidabile importanza dell'ambiente sociale e dei gruppi socio-culturali nella formazione della personalità e delle attitudini.

L'attento lettore saprà anche rendersi conto dei limiti di questo sapere positivo — considerato come strumento di conoscenza e di azione — e del pericolo cui, per mancanza di una solida base filosofica, la psicosociologia americana va incontro: credere che lo studio positivo dei fatti sociali permetta di scoprirne le leggi morali e sociali in senso normativo e tendere alla canonizzazione di ciò che esiste, passando insensibilmente ad apprezzamenti sulla persona, libertà, natura umana, che trascendono le possibilità di una metodologia scientifica fenomenologica.

G. MATTAI

A. VARI, *Il problema della Storia. Atti dell'VIII Convegno gallaratese* 1952. Brescia, Morcelliana, 1953, pp. 292.

Nell'ormai consueta elegante veste tipografica compaiono gli Atti dell'ultimo Convegno di Gallarate, di cui questa Rivista ha dato a suo tempo sufficiente ragguaglio (cfr. a. XV, 1, pp. 92-95). Mentre rimandiamo a quanto osservammo in quella nota, non possiamo mancare di rilevare l'importanza che gli Atti del Convegno gallaratesi rivestono, non solo per la particolare attualità dei problemi esaminati, ma anche per la diagnosi dell'odierno pensiero filosofico italiano. Chiunque voglia rendersi conto degli orientamenti neotomistici e spiritualistico-cristiani di questi ultimi anni, troverà nella collezione degli *Atti* un prezioso e indispensabile strumento di ricerca.

G. MATTAI

*Questioni di Morale sociale*, Milano, I.S.A. 1952, pp. 127.

Questo volumetto fa parte dell'agile collezione « Studi e Documenti », edita dal benemerito Istituto sociale ambrosiano. Alla pubblicazione della famosa lettera collettiva dei Vescovi Canadesi sul problema operaio, che figurava nel primo volume della serie, tien dietro questo secondo volume, il quale presenta alcune delle più significative *Note* redatte dal Comitato teologico di Lione, che si raccomandano per la loro particolare aderenza all'odierna situazione e danno un saggio di come vada articolata la tradizionale problematica morale.

Le note pubblicate sono quattro: *La Chiesa e il mondo d'oggi* (13 maggio 1949); *La proprietà* (5 ottobre 1951); *L'elevazione della classe lavoratrice* (15 giugno 1951); *Lo sciopero* (26 gennaio 1951).

Particolarmente interessanti e ricche di suggestioni ci paiono le note consacrate al problema della proprietà e dello sciopero.

R. GOETZ-GIREZ, *Il pensiero sindacale in Francia*, Milano, I.S.A. 1952, pp. 326.

In questo notevole lavoro (che rappre-

senta il terzo volume della serie « Studi e Documenti » già ricordata) l'A. ha superato il difficile compito di unificare e sintetizzare la complessa, indisciplinata realtà sindacale francese, ricercandone i motivi teorici ispiratori. Giustamente l'A. osserva (e l'osservazione è valida non solo per la Francia): « nel nostro paese un movimento, sia pure empirico non può consolidarsi e svilupparsi se non si ispira ad una dottrina » (p. 48). Tutta la storia del sindacalismo francese viene riassunta in due grandi complessivi orientamenti: verso il sindacalismo autonomo e rivoluzionario e verso il sindacalismo cooperante e costruttivo.

In alcune caute prospettive sull'avvenire dei sindacati si afferma che in clima di economia diretta essi avrebbero sempre funzioni di prim'ordine (p. 316), a patto però di scegliere la via dell'integrazione (che non significa necessariamente né assorbimento, né incorporazione), poichè oggi « sindacati e nazione non hanno più da scegliere tra l'imperialismo e la subordinazione, ma tra l'integrazione e la schiavitù » (p. 322).

G. MATTAI

G. BERGHIN-ROSÈ C. M., *Elementi di Filosofia Morale*. Torino, Marietti, 1953, pp. 390.

Con questo volume il Ch. A. corona la sua apprezzata e ormai assai nota fatica. Tutte le questioni dell'Etica generale e della morale speciale vengono agilmente trattate con buon metodo didattico, con adeguato senso storico ed abbondante informazione.

Particolarmente felice ci sembra la trattazione dell'Etica speciale, in cui la complessa situazione economico sociale contemporanea viene costantemente tenuta presente (si vedano ad es. i capitoli sullo Stato e la questione sociale). La prima parte, pur apprezzabile nel complesso, può prestare il fianco a qualche rilievo. Trattare ad esempio della legge naturale nel capo che ha per oggetto la moralità estrinseca non mi pare abbastanza giustificabile teoricamente (in quanto la legge naturale si riferisce ad azioni intrinsecamente buone o cattive) e rende più malagevole la distinzione tra legge naturale e legge positiva. Inoltre sotto l'aspetto didattico riesce un po' difficile farsi un'idea della moralità su-

bito all'inizio, senza il previo esame degli atti e delle norme, quando si tenga presente che la moralità è essenzialmente rapporto tra gli atti umani e una loro regola ideale.

Infine in quest'opera così accurata, ci saremmo attesi una più esplicita accentuazione delle diverse prospettive naturali e soprannaturali nella questione del fine ultimo.

G. MATTAI

## Diritto

NICCOLÒ DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, pp. 360, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1952.

Il presente lavoro offre una interessante rassegna di quanto riguarda la storia e l'attività dei sacri dicasteri dei quali si serve il Sommo Pontefice nel governo della Chiesa. Il lavoro ha inizio con una sobria introduzione, che presenta a larghe linee le varie fasi dello sviluppo della Curia Romana nel corso dei secoli e le caratteristiche dell'odierna attività della Curia Romana considerata nel suo complesso. Segue quindi un esauriente esame delle singole Congregazioni, dei singoli Tribunali ed Uffici che costituiscono oggi la Curia Romana. Di ogni sacro dicastero si espone l'origine, lo sviluppo successivo, l'attuale costituzione e competenza, la procedura. Di ogni dicastero si dà anche la serie completa dei vari Cardinali che vi hanno successivamente presieduto. Particolare interesse suscita la notevole parte del volume in cui si tratta delle numerose Congregazioni — se ne passano in rassegna ben trentasette — che, dopo un periodo più o meno lungo di attività, sono state poi soppresse per ragioni di vario ordine. Un lungo capitolo viene riservato ad illustrare il funzionamento della Curia Romana nel periodo di vacanza della sede apostolica (in seguito a morte o rinuncia del Papa). A questo scopo viene riportata buona parte della Costituzione Apostolica di Pio XII « Vacantis Apostolicae Sedis » dell'8 dicembre 1945. Un ottimo indice bibliografico, suddiviso per argomenti, ed un accurato indice dei nomi concludono il lavoro.

L'opera del Ch. Autore viene a costituire il più aggiornato studio d'insieme sulla Curia Romana, che, per usare le parole stesse dell'A., oltre che a presentarci « un

interessante capitolo di storia ecclesiastica » ci rivela « il largo contributo recato » dalla attività della Curia Romana « allo sviluppo del diritto pubblico nello Stato della Chiesa » (p. 126). Il lavoro riesce anche un'ottima introduzione allo studio delle vigenti norme canoniche riguardanti la Curia Romana ed offre la possibilità di una utile presa di contatto con vari periodi della storia della Chiesa.

DON ARMANDO CUVA

P. LAURIENTIS M. AGIUS, O. E. S. A., *Summarium iurium et officiorum parochorum ad normam Codicis Iuris Canonici*, pp. 258, Neapoli, D'Auria, 1953.

Il Ch. Autore con questo nuovo sommario dei diritti e degli obblighi dei parroci si propone di presentare ordinatamente ed in forma unitaria la vasta e complessa materia riguardante i parroci, contenuta nei vari libri del Codice di Diritto Canonico ed oggetto di ulteriori decisioni, istruzioni ed interpretazioni dei competenti organi della Santa Sede. Lo scopo voluto è stato raggiunto realmente: i vari punti della legislazione parrocchiale vengono esposti ordinatamente ed organicamente; dei vari argomenti si tratta con chiarezza, oltre che con competenza. Nulla è sfuggito che possa interessare un parroco nell'esercizio del suo ministero; vengono riportati tra l'altro il decreto della Sacra Congregazione dei Sacramenti del 14 settembre 1946 sull'amministrazione della Cresima e l'Esortazione Apostolica di S. S. Pio XII del 25 gennaio 1950 sull'Azione Cattolica Italiana. La ricerca del materiale è facilitata da un ricco indice analitico.

L'opera, pur mantenendosi nei limiti di un sommario, si raccomanda a quanti si interessano di questioni di diritto parrocchiale.

DON ARMANDO CUVA

GIUSEPPE CASORIA, *Concordati e Ordinamento giuridico internazionale*, Roma, Off. libri cath., 1953, pp. 160.

Per valutare convenientemente l'opera di Mons. Casoria, attualmente preposto della difesa del vincolo presso la S. C. dei Sacra-

menti, bisogna tener presente la condotta degli Apologisti del II secolo: quanto più erano in alto, tanto più rifuggivano dalla piazza nel tono della perorazione, nella dovizia delle argomentazioni, nel modo di presentarle. In un certo senso Mons. Casoria, che studia il tema da parecchi anni, non dice nulla di nuovo al superficiale e al dilettante. Ma chi legge attentamente le 160 pagine del volume, ricche di dottrina e di esperienza derivata dal contatto delle alte Gerarchie Ecclesiastiche, vi troverà, anche nella materia d'insegnamento comune, di che pascersi abbondantemente, nella ricerca del termine appropriato, nell'eleganza dello stile, nella chiarezza e perspicacia del pensiero. Logicamente, il riflesso della sua delicata posizione nell'esprimere un giudizio, nell'avanzare un'ipotesi, nel formulare una teoria, domina, si può dire, tutto il lavoro. L'A. si sforza, muovendosi con destrezza ed abilità, a far progredire la scienza concordataria e il Diritto Pubblico Ecclesiastico, pur rimanendo dentro i limiti della più autentica ortodossia ufficiale.

Dopo una introduzione generale sui Concordati nel loro sviluppo storico, l'opera si snoda vivace e battagliera, ma sempre togata, con la esposizione e la critica delle principali teorie sulla natura giuridica dei Concordati e con la determinazione di questa natura giuridica. Il Concordato riveste i caratteri di una convenzione diplomatica internazionale tra lo Stato e la Santa Sede, considerata come organo rappresentativo della Chiesa Cattolica. Da questo concetto l'A. prende lo spunto per esaminare a fondo chi siano, precisamente, le Alte Parti Contraenti, soprattutto la Chiesa Cattolica, la cui personalità giuridica internazionale è in diretto rapporto con la sua sovranità spirituale. Anche l'oggetto e gli effetti riportano il Concordato alle convenzioni diplomatiche internazionali, inserendo l'ordine giuridico concordatario nell'ordinamento e coordinamento giuridico internazionale.

La terza e la quarta parte sono, indubbiamente, le più interessanti. In esse maggiormente spicca l'acutezza dello studioso e insieme la finezza del diplomatico e l'aristocrazia del pensatore ecclesiastico. L'A. individua acutamente gli organi autorizzati a concludere un Concordato in quelli designati dal diritto pubblico di una società sovrana per concludere un trattato internazionale; ricerca nello scambio degli strumenti di ratifica la procedura per la formazione delle convenzioni diplomatiche più solenni; esamina le cause per la cessazione del regime concordatario: deroghe, rinun-

zie, denunce unilaterali, richiami alla clausola *rebus sic stantibus*, cambiamenti nella forma di governo e successione di Stati, precisando il senso e il valore di ciascuna. Tratta quindi, con competenza e spigliatezza non comuni, dell'obbligazione concordataria e del conseguente adattamento del diritto interno all'ordinamento giuridico concordatario. Esposte le teorie concernenti l'efficacia del trattato internazionale nel diritto interno, ricerca quali applicazioni possano esse avere in rapporto al valore del Concordato e risponde, vivacemente ma con compatezza diplomatica, alle varie eccezioni che si possono sollevare contro la teoria che fa del Concordato una regola di diritto unica, comune alle due Alte Parti Contraenti, e, con opportuni addentellati, riporta questa teoria nella scia della tradizione canonica.

Un indice generale e una abbondantissima bibliografia aggiungono pregio al volume.

La nuova teoria, che Mons. Casoria brillantemente espone, prova, difende e incastona nella tradizione canonica, considera il Concordato come diritto interno delle Alte Parti, della Chiesa e dello Stato, internazionalmente convenuto e concordato. Non un semplice trattato-contratto che imponga obblighi sinallagmatici, ma un vero trattato-legge che non tocchi diritti di terzi, ma è legge interna per le clausole in esso contenute, con forza obbligatoria che non si sovrappone al diritto interno ma lo completa e lo nobilita. Essa discende direttamente dalle disposizioni e clausole del Concordato, che dimostrano all'evidenza la volontà che le Alte Parti Sovrane hanno voluto imporre ai loro sudditi rispettivi. Nessuno quindi dei due Poteri impone autoritativamente una legge che abbia pieno effetto diretto in un ordinamento giuridico che non appartiene alla sua competenza. Ma i due Poteri congiunti si accordano per imporre una legge interna unica ai loro sudditi rispettivi. L'accordo produce effetti bilaterali e inevitabilmente limita la sovranità dei due Contraenti, i quali non possono, con altre leggi unilaterali, abolire la legge concordataria e derogare ad essa. Perché la legge concordataria è unica e non duplice, e abroga tutte le leggi interne della Chiesa e dello Stato in contrasto con essa, né può essere in seguito privata della sua efficacia da una misura unilaterale delle due Parti.

Infine l'A. riallaccia la sua teoria al pensiero di sommi canonisti, antichi e recenti, inserendola nel patrimonio dottrinale canonico.

Il pregevole lavoro fa onore al cuore che l'ha guidato. Vi traluce e balena l'amore e la devozione alla Chiesa, al cui servizio l'A. ha consacrato e consacra tutte le sue aspirazioni, ha dedicato e dedica tutte le sue forze.

DON AGOSTINO PUGLIESE



Sac. Adv. JOANNES M. PINNA, *Praxis Judicialis Canonica*, cum praefatione Exc.mi Francisci Roberti, Romae, 1952.

Il volume di Mons. Pinna si distingue dagli altri molti in questo campo in quanto in esso l'A. vi ha trasfuso i tesori della sua cultura giuridica e della sua vasta esperienza acquistata nell'ufficio di Cancelliere o Notaro che per anni esercitò presso la S. R. Rota, cui si aggiunse in seguito l'insegnamento nello Studio Rotale per la formazione e l'addestramento del personale destinato dai Vescovi agli uffici dei Tribunali Ecclesiastici, e degli Avvocati Rotali. Di recente, in riconoscimento della sua dottrina e dei suoi meriti, egli è stato nominato Uditore di Rota cioè Giudice di quell'insigne Tribunale Pontificio, a cui convergono controversie da ogni parte del mondo cattolico. Il semplice nome del resto di chi dettò la prefazione al volume è garanzia di cultura, di valore e di merito: l'Ecc.mo Mons. Roberti, Segretario della S. C. del Concilio, meritamente riconosciuto come uno dei Canonisti contemporanei più insigni e, tra essi, indubbiamente principe nel vastissimo campo del diritto processuale canonico.

In distinti capitoli l'A. tratta della domanda giudiziale, del mandato procuratorio, del gratuito patrocinio, della contestazione della lite, dell'istanza giudiziale, dell'istruttoria, della fase discussoria, della sentenza, dell'appello; tracciando così tutta l'intelaiatura del processo canonico in forma scientifico-pratica: premesse brevi e succose nozioni scientifiche dell'argomento, indica il modo pratico di regolarsi e vi aggiunge la diversa formula legale nella quale l'atto si può concretizzare secondo i casi, segnando pure, con ordine e metodicità tutta la sequela degli atti che quello può, a volte, comportare, e dimostrandosi aggiornatissimo con le disposizioni legislative e gli elucubrati dottrinali più moderni e importanti. L'A. non considera soltanto la prassi rotale, ma anche quella dei Tribunali Regionali e diocesani che, meno opportunamente ci sembra, egli cerca quasi di fondere in-

sieme, prevenendo irregolarità che in essi si commettono. Per esempio l'A. sostiene, con buone ragioni, che la scelta dei componenti il Tribunale Collegiale non deve essere lasciata all'arbitrio dell'official, ma è determinata, possibilmente, dall'ordine del turno (p. 5); che nell'accettazione della domanda giudiziale non devono intervenire altri che i giudici, i quali, alla fine, emanano un decreto, previo voto del Difensore del Vincolo o del Promotore di Giustizia (p. 7); in altre parole, l'accettazione della domanda giudiziale non è e non deve essere una Sessione del Tribunale, che entri nella numerazione generale delle Sessioni e della quale l'Attuario stenda il verbale, ma deve essere una vera Sessione dei soli Giudici come quella che precede la decisione, perchè, di fatto, precede una decisione.

Il lavoro è molto accurato, per quanto si limiti alla intelaiatura generale del processo contenzioso. Il lettore ha subito sotto gli occhi chiaro e rigoroso lo snodarsi normale del processo con tutti gli atti e i formulari annessi e con tutti i documenti che, all'occorrenza, debbono accompagnare i singoli atti. Se la prassi dei Tribunali diocesani e anche Regionali vi si attenesse prendendolo a guida, quante inesattezze, e incertezze si potrebbero evitare! Si osservi per es. quanto è prescritto al cap. III sul gratuito patrocinio, come si debba procedere, a termine della legge canonica, nel concedere o rifiutare il beneficio, e si confronti la prassi più disparata dei diversi Tribunali.

Qua e là vengono inserite e risolte eleganti questioni di prassi processuale, come quella a pp. 46-47: emessa la prima sentenza di nullità matrimoniale, viene a morire il convenuto; non è necessario e neppure possibile procedere all'appello di rito e la sentenza ha forza di giudicato senza la conforme. Qua e là ci sono pure spunti polemici di non lieve importanza. Ottime sono le norme che l'A. desume dalla lettera e dallo spirito della legge per tutelare la delicatezza delle cause matrimoniali senza offendere la giustizia e senza impedire il diritto naturale alla difesa.

Ci permettiamo di far notare all'A. che non ci sembra bene aver egli omesso quanto concernerebbe i tre principali incidenti di cui parla il Codice: l'attentato processuale, la contumacia e l'intervento del terzo in causa, per quanto qua e là se ne possano scorgere le vestigia. Così pure non possiamo approvare che non abbia trattato di tutti i rimedi contro la sentenza, limitandosi al solo appello. La ragione che egli ne dà

(p. 107, nota 1) varrebbe, semmai, per la sola S. R. Rota.

Oltre metà del volume è riservata alle sei Appendici, nelle quali, oltre al formulario completo, si danno opportuni esempi di discussione e di decisione, e inoltre si annettono le *Normae* della S. R. Rota del 1934, l'Istruzione della S. C. dei Sacramenti del 15 agosto 1936, il tariffario degli Avvocati e Procuratori presso la S. R. Rota, due risposte della S. C. del Sant'Ufficio e un Rescritto *ex Audientia SS.mi*, concernenti materia matrimoniale.

Terminiamo questa recensione raccomandando vivamente il volume a quanti fanno parte di qualche Tribunale Ecclesiastico nonché a quegli Avvocati che patrocinano in detti Tribunali.

DON AGOSTINO PUGLIESE



SACRA CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, Series « Congressus et cursus speciales », *Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus perfectionis* (Roma, 1950), I, Romae, Ed. Paoline, 1952.

Ancor non è spenta l'eco mondiale della grande assise che, sul finire dell'Anno Santo (26 novembre - 8 dicembre), raccolse attorno alla Cattedra di S. Pietro rappresentanze dei tre stati canonici di perfezione maschili: Religioni (cioè Ordini, Congregazioni e Istituti religiosi), Società senza voti pubblici e Istituti secolari, nelle solenni tornate del Congresso così detto di aggiornamento. Il fatto non si era mai verificato nella storia bimillenaria della Chiesa. Ci fu chi lo paragonò, allora, ad una specie di Concilio Ecumenico nell'ambito della vita religiosa, a un Capitolo Generale di tutti gli aderenti alla vita religiosa ufficiale attorno al Papa, vero Superiore Generale di tutti e di ognuno (Can. 499, § 1). Chi ebbe la fortuna di prendervi parte, non potrà facilmente scordare l'imponenza e l'entusiasmo dei convenuti d'ogni razza e d'ogni lingua, nelle loro caratteristiche divise, uniti nella più squisita carità fraterna e negli intenti più santi. Altri numerosi congressi particolari lo seguirono, soprattutto di religiose, dalla serie dei convegni per religiose insegnanti, al grande Congresso di Notre-Dame in U.S.A., fino agli ultimi del settembre scorso che raccolsero rappresentanti delle aderenti alla F.I.R.E. e tutte le Superiori Generali e loro rappresentanti, degli Istituti di diritto pontificio; fino all'ultimis-

simo convegno di Torino (29 novembre - 2 dicembre). Altri, non meno numerosi e grandiosi, se ne annunziano per il prossimo futuro in Europa e in America, come quelli che si terranno a Buenos Aires, a Rio de Janeiro, a Caracas, a Ottawa e altrove.

Una triplice distinzione occupò le giornate faticosissime di quel primo Congresso: lo studio cioè del rinnovamento o aggiornamento ascetico e disciplinare; dell'aggiornamento formativo ed educativo; dell'aggiornamento apostolico o ministeriale, specialmente in rapporto ai metodi e alle forme delle attività spirituali e sociali dei membri degli stati di perfezione.

Caratteristica di quel convegno, che si cerca di conservare e migliorare nei Congressi che seguono, è stato l'invito, a numerosi esperti in materia, a scrivere il loro punto di vista su vari argomenti trattati, le loro impressioni, i loro pensieri, i loro suggerimenti. Ne venne fuori una ingente mole di trattazioni che illumina e focalizza tutti i problemi che battono oggi alle porte della S. C. dei Religiosi in cerca di una soluzione appropriata. Nessuno ignora che, da mezzo secolo in qua, la società è radicalmente cambiata: i progressi materiali l'hanno arricchita di comodità e impoverita di spiritualità, mentre le due guerre mondiali ne hanno infiacchito la spina dorsale e indebolito, se non proprio distrutto, i poteri inibitori contro le passioni e gli incentivi al male. Scopo precipuo del Congresso era stato appunto lo studio di pressanti problemi per un effettivo ringiovanimento delle Famiglie religiose, perchè, sotto la vigile materna cura e sollecitudine della Chiesa, potessero allinearsi con forze nuove tra i combattenti le sante battaglie dell'apostolato nella società moderna.

Evidentemente, ogni aggiornamento è e vuole essere un rinnovamento sostanziale, cioè un ripensare e rivivere nella società attuale la vita del Fondatore delle singole Famiglie, il suo spirito, il suo zelo apostolico, la sua attività. Molte consuetudini, usi, tradizioni non possono essere ritenute immutabili *sub specie aeternitatis*; nelle debite maniere, esse si dovranno adattare ai progressi della Società, se non vogliono essere antiquate, perdere molto della loro efficacia e divenire, a volte, d'impedimento al lavoro apostolico.

L'ingente mole di documentazione del Congresso, culminato l'8 dicembre nella indimenticabile Udienza Pontificia con discorso conclusivo del Santo Padre, richiede, naturalmente, il suo tempo, perchè apposite Commissioni ne vagliassero e ordinassero il contenuto, con pazienza e zelo certosino

prima che il materiale potesse essere messo a disposizione e profitto di quanti si occupano di questi problemi.

Ora, finalmente, ecco pubblicato il 1° volume degli *Acta et Documenta*, che raccoglie la materia trattata nei primi due giorni del Congresso (27-28 novembre): sono 80 scritti (Relazioni, Comunicazioni e Argomenti), o letti nelle Sessioni o mandati alla S. Congregazione, che illustrano i diversi aspetti dei problemi generali, li completano con l'esperienza e ne additano le mete da raggiungere, in rapporto all'aggiornamento nei suoi elementi essenziali e comuni e nei suoi elementi specifici.

Il volume è preceduto da una Prefazione dettata dall'Ecc.mo Segretario della S. Congregazione dei Religiosi, il Rev.mo P. Arcadio Larraona, claretiano, che del Congresso è stato l'ispiratore geniale, l'ordinatore sapiente e l'animatore insuperabile; con chiarezza latina ed acume giuridico e pratico, egli ne sintetizza tutta l'importanza.

Segue una serie di atti e documenti pontifici, che, in materia di aggiornamento, danno direttive pratiche e sicure, additano difficoltà, insegnano il modo di superarle. Sono estratti da 19 Allocuzioni, 15 Lettere e altri documenti: omelie, encicliche, esortazioni, ecc., nei quali Sua Santità Pio XII, gloriosamente regnante, propone, spiega, ribadisce i problemi fondamentali sulla necessità e i metodi d'un utile e opportuno aggiornamento.

Tengono subito dietro la documentazione di preparazione e svolgimento del Congresso e della sua universalità: il testo della Costituzione Apostolica *Sponsa Christi* del 21 novembre 1950 per la riforma nei monasteri femminili con le note innovazioni in materia di clausura, voti, federazioni di monasteri indipendenti, lavoro e attività monastiche femminili; il discorso di apertura di Sua Eminenza il Card. Clemente Micara, allora Prefetto della S. C. dei Religiosi, e la Prolusione di Sua Eminenza il Card. Adeolato Piazza, Segretario della S. C. Concistoriale.

Per oltre cinquecento pagine sono pubblicate le Relazioni, le Comunicazioni, gli Argomenti delle prime due giornate piene del Congresso. Ogni tema proposto è svolto da un oratore ufficiale, cui seguono gli scritti di numerosi altri che, dietro invito della Sacra Congregazione, hanno trattato lo stesso argomento, o illustrato un punto, un aspetto particolare di esso. Passano nomi celebri di cultori insigni delle discipline religiose, italiani e stranieri, che parlano o scrivono in latino, in italiano, in francese,

in tedesco, in spagnolo, in inglese. Sono Vescovi e Prelati, predicatori e insegnanti, pii monaci solitari e ardenti missionari, Superiori Generali e subalterni, esperti in materia di amministrazione o semplici gregari, perfino laici di vita integra e soda pietà, che si avvicinano nell'unico intento di servire alla causa di Dio, alla causa della Chiesa, al maggior rendimento spirituale e apostolico delle intere Famiglie religiose e dei singoli membri, a vantaggio della Società. Sono Benedettini e Gesuiti, Carmelitani e Francescani, Cisterciensi e Domenicani, Agostiniani e Cappuccini, Claretiani e Crocigeri, Passionisti e Salesiani, Oblati di Maria Immacolata e Monfortiani, Lazzaristi e Paolini, Redentoristi e Missionari e Congregazionisti dello Spirito Santo, Rosminiani, Missionari della Consolata e Scolopi... Si può dire che vi partecipa, attivamente e moralmente, tutta la innumerevole gamma delle Famiglie religiose dei tre stati di perfezione canonicamente riconosciuti, insieme con gli apporti dell'esperienza pastorale dell'Episcopato, e dell'esperienza pratica di esperti ottimi laici. Tutti gli scritti rigurgitano di palpitante attualità, di personali e collettive esperienze, di pratiche suggerimenti, di zelo apostolico e amore alle anime.

Gli oratori e gli scrittori parlano a lungo dello stato di perfezione e della sua essenza, della necessità di un aggiornamento dei Religiosi ai bisogni dei tempi presenti, dei modi più acconci per ottenerlo, sia in rapporto alla vita interiore, sia in rapporto alle sue forme esterne; dei fondamenti ascetico-teologici e delle virtù proprie e caratteristiche degli stati di perfezione; della costituzione, governo e disciplina; dei voti e particolarmente della povertà semplice o solenne, e dell'amministrazione temporale, in relazione alla vita attiva e contemplativa della specifica Famiglia.

Com'è noto, ogni Famiglia religiosa, oltre al fine generale, comune a tutti i religiosi, che tende a rendere a Dio il culto dovuto e alla santificazione propria, ha anche uno scopo specifico, che la distingue da qualsiasi altra e la caratterizza nella sua organizzazione come nel suo governo e disciplina. Altro è per es. il fine specifico dei Monaci, e altro quello dei Congregazionisti. Di qui l'aspetto storico delle origini delle diverse Famiglie religiose, che la Divina Provvidenza suscita nella Chiesa in tempi particolarmente opportuni, opponendo energie fresche a bisogni nuovi, come atti strumenti per la salvezza delle anime. Di qui la necessità di un adeguamento e di una

certa unificazione della legislazione ecclesiastica comune circa gli stati di perfezione, e delle legislazioni particolari nei loro vicendevoli rapporti.

Molti sono, certo, i problemi che pulsano, in questo ardore di rinnovamento e adattamento. E scopo principale del Congresso e dei convegni che lo seguirono e lo seguiranno, è stato ed è quello di illuminare e illuminarsi, di illustrare opportunamente gli argomenti e i vari aspetti di essi, perchè chiara e sgombra si appalesi la via alle convenienti riforme, vengano esse dalla S. Congregazione o scaturiscano dall'interno stesso delle singole Famiglie. E grandi sono i frutti che se ne aspettano. Presso la S. Congregazione un fervore nuovo di attività legislativa, specialmente nel campo formativo e degli studi, non tarderà a presentare ai Religiosi nuove e importantissime direttive apostoliche. Una geniale iniziativa, la cui importanza si potrà meglio misurare in seguito, è quella di periodiche riunioni di Superiori Generali per uno scambio di vedute e di esperienze tra essi, e per un contatto più immediato con la Santa Sede. La S. Congregazione vede tale iniziativa utile e preziosa: *a) per comunicazioni*: non infrequente è la necessità di comunicazioni facili e svelte, senza strepito, a volte delicate, che la S. Congregazione deve fare ai Superiori Generali degli Istituti ad Essa soggetti, per quanto l'iniziativa resti sempre nel campo privato, non imposta, nè diretta; *b) per consultazioni vicendevoli*: chi meglio dei Superiori Generali può informare la S. Congregazione su quanto è necessario fare nei riguardi delle Religioni? Essa aspetta dai Superiori Gene-

rali esperienze di governo, suggerimenti pratici, collaborazione tra loro e con loro; *c) per commissioni e incarichi*: si può sentire spesso la necessità di consultare la S. Congregazione in casi speciali, di comunicare le proprie esperienze ad altri Superiori. L'uscita dalla religione, la situazione dei Cappellani militari, la sistemazione degli *ex.*, i problemi educativi e di formazione religiosa, sacerdotale, pastorale, ascetica e culturale sono attualmente problemi che si agitano, la cui soluzione richiede acume e prudenza e una solida base di esperienza.

Ecco sintetizzata l'enorme portata del Congresso degli stati di perfezione, i cui atti vengono man mano pubblicati. Sappiamo che il Santo Padre si è degnato, accogliendo i voti del Congresso, di approvare l'idea dell'istituzione di una festa liturgica particolare di tutti i Santi Fondatori e Fondatrici, nonchè di un'opera apostolica particolare detta *Opus vocationum religiosarum*, che venga in aiuto all'attuale, per lo più scarso, reclutamento delle vocazioni.

Un indice generale completa il prezioso volume che raggiunge le 700 pagine e che non deve mancare in nessuna Casa religiosa, in nessuna Procura Generale o Curia Generalizia, in nessuno Studentato religioso filosofico o teologico.

La benemerita Pia Società di San Paolo, dal punto di vista editoriale, ci ha offerto un volume magnifico e quasi perfetto per la scelta della carta e dei caratteri, per la correzione dei refusi tipografici, per la disposizione stessa del materiale.

DON AGOSTINO PUGLIESE

## Libri ricevuti

---

- FR. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., *La Psicoanalisi, oggi*. — Milano, Vita e Pensiero, 1953, pp. 99, L. 250.
- GIOVANNI BARRA, *Preti d'oggi*. — Milano, Vita e Pensiero, 1953, pp. 258, L. 600.
- ERMIANNO ADEMOLIO, *Patriarchi e Guerrieri*. — Milano, Vita e Pensiero, 1953, pp. 146, L. 400.
- YVES DE MONTCHEUIL, *Problemi della Chiesa*. — Milano, Vita e Pensiero, 1953, trad. di G. Barra, pp. 218, L. 650.
- Il Giorno del Signore. Documentazioni ed Esperienze Pastorali*. Settimana di Orientamento Pastorale promossa dal Didascaleion di Milano. — Brescia, Morcelliana, 1953, pp. 306, L. 500.
- JEAN DANÉLOU, *Il Mistero dell'Avvento*. — Brescia, Morcelliana, 1953, pp. 193, L. 500.
- D. PILLA, *Il Santo Curato d'Ars*. — Alba, Pia Società S. Paolo, 1953, pp. 284, L. 400.
- *Michelangelo*. — Alba, Pia Società S. Paolo, 1953, pp. 169, L. 650.
- ARNALDO BERTOLA, *Il matrimonio religioso*. Ed. 3ª. — Torino, Giappichelli, 1953, pagine 308, L. 2000.
- *Appunti sulla nozione giuridica di laicità dello Stato*. Estratto dai volumi in onore di Don L. Sturzo. — Roma, 1953, pp. 25.
- GIUSEPPE OLIVERO, *Dissimulatio e tollerantia nell'ordinamento canonico*. — Milano, Giuffrè Editore, 1953, pp. 208, L. 1000.
- Annali della Facoltà Giuridica di Camerino*. Direttore: prof. G. Ferroglio. — Milano, Giuffrè Editore, vol. XVIII, 1951, pp. 57; vol. XIX, 1953, pp. 212.
- MARCELLO FORTINA, *L'Imperatore Graziano*. — Torino, Società Editrice Internazionale, 1953, pp. 308, L. 1400.
- MARCO LIBERO, *Il Socialcomunismo è contrario agli interessi dei lavoratori*. — Bari, Società Editrice Tipografica, 1953, pp. 44.
- ARIALDO BENI - SETTIMIO CIPRIANI, *La vera Chiesa: le fonti della Rivelazione*. — Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1953, pp. 724.
- D. ANTONIO FUSCIARDI, Cisterciense, *S. Bernardo Abate di Chiaravalle*. — Abbazia di Casamari, 1953, pp. 192.
- « Gregorianum »: *Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pont. Univ. Gregorianae. - Indices Generales 1920-1950*. — Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1953, pp. 453.
- L. LUNDERS, *Introduction aux problèmes du cinéma et de la jeunesse*. — Paris-Bruxelles, Ed. Universitaires, 1953, pp. 225.
- R. BARON, *Pour que ta vie soit belle*. — Paris VI, Téqui Ed., 1952, pp. 115.